# PROSLOGION




NÚM. 3

*SAN ANSELMO*

# PROSLOGION

seguido del libro

## EN FAVOR DEL INSENSATO

por GAUNILO

y de la

## RESPUESTA A GAUNILO

**Traducción del latín por**
**MANUEL FUENTES BENOT**

**Prólogo de**
**ANTONIO RODRIGUEZ HUESCAR**




AGUILAR ARGENTINA

El título original de esta obra de

SAN ANSELMO

(1033-1109)

es

*PROSLOGION*

1ª EDICION EN ESTA BIBLIOTECA: AÑO 1953
5ª EDICION EN ESTA BIBLIOTECA: AÑO 1970

ES PROPIEDAD
Queda hecho el depósito que marca la ley Nº 11.723
© 1970. by Aguilar Argentina S. A. de Ediciones, Buenos Aires

*Impreso en la Argentina — Printed in Argentina*

# PROLOGO

GRABMANN *ha calificado a San Anselmo de "padre de la Escolástica", entendiendo que es él quien inaugura, en realidad, este vasto movimiento intelectual, hasta hace poco tiempo tan deficientemente comprendido. La denominación de Grabmann hizo fortuna, por coincidir con ella la casi unánime opinión de los actuales investigadores del pensamiento medieval. Verdad es que todavía se discute qué sea la Escolástica y cuáles sus límites*[1] *—cronológicos y doctrinales—, y que es frecuente, sobre todo en los tratados de historia de la filosofía, hacer comenzar con el siglo* IX *su primer período y considerar a Juan Escoto Eriugena como su primera gran figura. Pero esta delimitación se funda en un criterio puramente extrínseco, que consiste en adoptar como punto inicial de referencia la fundación —con el resurgimiento carolingio— de las primeras* scholae *medievales. Sin embargo, si se atiende, no al hecho nudo de la existencia de escuelas monásticas y capitulares, sino al saber concreto que en ellas se va elaborando, y que llega a formar ese cuerpo de doctrina que se ha llamado "el acer-*

[1] Se leerá con fruto, a este respecto, el libro de J. Marías: *La Escolástica en su mundo y en el nuestro*. Colecc. Huguín, Pontevedra, 1951.

*vo", o "la síntesis", o "el bien común" de la escolástica, entonces el acuerdo con el sentido de la expresión de Grabmann es, como queda dicho, general; Escoto Eriugena aparece, así, no como el primer gran escolástico, sino sólo como "el primer nombre verdaderamente grande de la filosofía medieval" (Gilson), y su significación, más que la del iniciador de una nueva etapa de pensamiento, es la del filósofo que lleva a su completo desenvolvimiento las posibilidades de aplicación del neoplatonismo —bebido directamente por Escoto en el seudo-Dionisio Areopagita, a quien tradujo— a la interpretación del dogma cristiano; es decir, que Escoto Eriugena representaría más bien el momento terminal de una de las vías de expansión de la Patrística; precisamente de la menos relevante para la constitución de una teología y de una filosofía puramente cristianas. San Anselmo, en cambio, habría restaurado, dentro de la misma tradición patrística, la vía practicable.*

*El mismo Gilson, que ante la dificultad de dotar al término "escolástico" de un contenido unívoco y preciso, opta conscientemente por la noción cronológica y vacía de "la filosofía enseñada en la Edad Media en las escuelas", no vacila en reconocer a San Anselmo aquella paternidad: "Si estimásemos satisfactoria la definición de la escolástica por un cierto cuerpo de doctrinas comunes, aceptaríamos también para San Anselmo el título de* padre de la escolástica *con que se le ha honrado frecuentemente. En todo caso, es el padre de esa línea de filósofos de la cual Santo Tomás y San Buenaventura son los más grandes, pero San Anselmo, indiscutiblemente, el más vigoroso*[1].

*Domet de Vorges, en su* Saint Anselme, *lo considera "precisamente situado a la entrada del gran período filosófico de la Edad Media"*[2].

*Para Wulff, "Anselmo aparece en la historia en el momento en que va a florecer el arte románico, se organiza el feudalismo y por todas partes se prepara una civilización característica. Se liga al pasado y anuncia el futuro, de suerte que ha sido llamado el último de los Padres de la Iglesia y el primero de los escolásticos"*[3].

*Marías subraya el carácter de "novedad" que hay en el giro de su pensamiento: "Aparte del comienzo del escolasticismo en el siglo* XI, *con Escoto Eriugena y su contorno, interrumpido casi totalmente en el siglo* X, *el verdadero iniciador de la escolástica en forma madura es San Anselmo* (1033-1109). *Este hecho le da una posición sumamente curiosa, porque al "escolasticismo" le pertenece el no ser* iniciación, *sino, por el contrario,* tradición. *San Anselmo tiene alguna conciencia de ello; por eso, a la vez que se da cuenta de la* novedad *de su doctrina, intenta justificarla... Su acción intelectual es efectiva* innovación, *respecto de la cual sólo tiene que hacer la restricción de que no es*



[1] Gilson: *La Philosophie au Moyen Age*, Payot, París, 1930, págs. 54-55.
[2] Domet de Vorges: *Saint Anselme*, Alcan, París, 1901, p. IV.
[3] Wulff: *Historia de la Filosofía Medieval* (traduc. de J. Toral Moreno), Edit. Jus, México, 1945, t. I, p. 151.

*excesiva* (nimis novum)... *Esto le da al pensamiento d San Anselmo una posición peculiar y como fronteriza dentr de la escolástica"... (J. Marías, ob. cit., p. 26-27).*

*Hay, en efecto, en San Anselmo, algo que no podríam encontrar en Escoto Eriugena —ni, a mayor abundamiento en ninguno de los pensadores secundarios anteriores a l mitad del siglo* XI— *y cuyo despliegue contribuirá decisi-vamente, si no de modo exclusivo, a la sistematización fil-soficoteológica que se produce a lo largo del siglo* XII, *que culminará, con la introducción del aristotelismo, en la grandes construcciones del* XIII.

*Pero, se preguntará: ¿en qué consiste, en fin, esa presun-ta* novedad *de la actitud anselmiana? A esta pregunta ha que responder con una paradoja: resulta que lo nuevo qu trae San Anselmo al pensamiento cristiano es, justamente la plena reasunción del agustinismo, el haberse decidid desde el nivel de su tiempo —y nótese que ello acontec por vez primera desde la muerte de San Agustín—, a se agustiniano desde las últimas raíces. Lo cual significa, bie entendido, no una simple adopción, o una réplica, de la doctrinas de San Agustín, como parecería desprenderse d la propia declaración de San Anselmo en el* Prólogo *a s* Monologium (Quam ego saepe retractans nihil potuit in-venire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum e maxime beati Augustini scriptis cohaereat), *sino un toma las cosas donde San Agustín las dejó, una reanudación d la actividad especulativa a partir de idénticos supuestos re-ligiosos, o, dicho de otra manera, la continuidad de un estil*



*de pensamiento fundada en una coincidencia en las raíces mismas de la fe. Esto es lo que no podríamos hallar en Escoto Eriugena, en quien, ciertamente, hay también agus-tinismo, pero no como* inspiración radical, *sino sólo como un factor informativo de su pensamiento, cuya inspiración verdadera es la de la mística neoplatónica. Este hecho no menoscaba en lo más mínimo —tal vez lo contrario— la originalidad ni la fuerza del pensamiento de Escoto Eriu-gena, pero sí le aparta de la línea ideal de desarrollo de una teología —y, por ende, de una filosofía— animada de un genuino y riguroso espíritu cristiano. Por eso, las doc-trinas de Escoto Eriugena parecieron siempre sospechosas, desde un punto de vista dogmático, y sobre ellas recayó repetidamente la acusación de panteísmo, aunque esta con-secuencia fuese completamente ajena a la intención de su autor. La doctrina anselmiana, en cambio, se ciñe apreta-damente al dogma, a la fe revelada, que es el gran supues-to sobre el cual se edifica la especulación, aunque no sin conceder a la razón amplísimas prerrogativas en su función cardinal de ilustradora de la fe, y en tanto en cuanto la fe misma la exige. Pero, a su vez, la fe, cuando es* viva, *se edifica en el amor* (dilectio) [1]. *Y fe y amor y conocimiento —que es, ante todo, conocimiento de Dios, sobre el que se*

[1] En el capítulo LXXVII del *Monologium*, San Anselmo distingue entre una "fe viva", que llama también "operante" —*operosa fi-des*— y una "fe muerta", que también llama "ociosa" —*otiosa fides*. *"Non absurde dicitur et operosa fides vivere, quia habet vitam di-lectionis sine qua non operaretur, et otiosa fides non viveret, quia caret vita dilectionis cum qua non otiaretur"* ("No es absurdo decir que la

funda todo otro— se hacen posibles, en su forma plena o viva, mediante la entrada del alma en sí misma (Intra in cubiculum mentis tuae, exclude omnia praeter Deum et quae te iuvent ad quaerendum eum... "Proslogion", capítulo I). Todo esto es puro agustiniano[1]. Sí, pero de esta primaria actitud van a surgir las más originales tesis anselmianas. Podríamos decir que San Anselmo extrae para su tiempo las consecuencias intelectuales del agustinismo, para lo cual debió comenzar por reinstalarse en el punto de vista de la intimidad del espíritu —que es, seguramente, lo más profundo de la intuición agustiniana— y del amor (en el sentido cristiano de dilectio o charitas), como necesarias vías de acceso a la verdad. Este punto de vista, que había de revelarse como el más fecundo para el establecimiento y continuidad de una filosofía específicamente cristiana, es el que, en cierto modo, fue pospuesto por Escoto Eriugena, y tal vez por ello su magnífica explanación conceptual del De divisione naturae, aparte de asegurar para el pensamiento cristiano —sobre todo en sus formas místicas— la influencia neoplatónica, se mostró como una vía muerta. En ello reside, no obstante, su gran valor, su misión irreemplazable dentro de la filosofía medieval: en haber hecho patente para el pensamiento ortodoxo las limitaciones y, en definitiva, la

fe operante vive, puesto que tiene la vida del amor, sin la cual no obraría, y que la fe ociosa no vive, puesto que carece de la vida del amor, con la cual no estaría ociosa"). Lo que hace vivir a la fe es, pues, el amor (dilectio) —fides sine dilectione mortua.

[1] Recuérdese el famoso in interiori homine habiat veritas, de San Agustín.



impracticabilidad de una interpretación racional del dogma de gran alcance asentada sobre aquellas bases ideológicas. Era menester, por el contrario, no renunciar a la herencia intelectual de Grecia —en sí irrenunciable—, pero sí ordenar su curso dialéctico por cauces originariamente cristianos, como ya había hecho San Agustín; edificar con materiales conceptuales extraídos de la abundante cantera griega, sí, pero sobre unos cimientos que no fuesen otros que los datos de la fe cristiana.

La vivencia de la fe —la fe viva o viviente— cimentando toda construcción intelectual, todo esfuerzo de la razón, en la forma radical de exigir o necesitar este esfuerzo: eso es lo que significa el primer título que San Anselmo puso al Proslogion, y que puede considerarse como el enunciado que resume, no ya sólo el sentido último de su pensamiento, sino el de toda la escolástica: fides quaerens intellectum ("la fe buscando el entendimiento"). Esta frase expresa la situación real de que brota toda filosofía que pueda llamarse, con estricta propiedad, cristiana. No fue San Anselmo, ciertamente, su descubridor —ya San Agustín tenía plena conciencia de ella—, pero sí le corresponde a él el mérito de haberla elevado a clara expresión intelectual, erigiéndola en principio rector de toda ulterior especulación, en un momento en que la mente cristiana parecía haberse oscurecido para su comprensión. En efecto, con esta fórmula, que en esencia había de resultar definitiva, tercia San Anselmo en la agria disputa entre "dialécticos" y "teólogos" —Berengario de Tours y Pedro Damiani pueden citarse como nombres

*representativos, respectivamente, de uno y otro bando—, que venían manteniendo posiciones extremas, irreductibles y casi igualmente estériles, acerca de las atribuciones y relaciones mutuas de la razón y de la fe. "Dos fuentes de conocimiento —dice Gilson, explicando la actitud de San Anselmo— están a disposición de los hombres: la razón y la fe. Contra los dialécticos, San Anselmo afirma que es menester establecerse, ante todo, firmemente, en la fe, y rehúsa, por consiguiente, someter las Santas Escrituras a la dialéctica. La fe es para el hombre el dato de que debe partir; el hecho que debe comprender y la realidad que su razón puede interpretar le son proporcionados por la revelación; no se comprende a fin de creer, sino que, por el contrario, se cree a fin de comprender:* neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. *La inteligencia, en una palabra, presupone la fe. Pero, inversamente, San Anselmo toma partido contra los adversarios irreductibles de la dialéctica. Para quien, de antemano, se ha establecido firmemente en la fe, no hay ningún inconveniente en esforzarse en comprender racionalmente lo que cree"... "Comprender su fe es aproximarse a la visión misma de Dios". (Gilson, ob. cit., páginas 42-43).*

*La disyuntiva "teología o filosofía" —es decir, "revelación o razón"— resultaba, pues, falaz, y debía ser sustituida por la fórmula conjuntiva "teología y filosofía", que es lo que siempre fue, en efecto, la Escolástica. Y precisamente por ser ambas cosas, se ha prestado tanto a interpretaciones torcidas o a valoraciones desmesuradas. Durante mucho tiempo, en efecto, se pensó que la relación de la filosofía con la teología, dentro de la Escolástica, era de servidumbre* (philosophia ancilla theologiae) *y, sometiendo a este simple esquema todo el pensamiento medieval, se rechazaba en bloque, como una ingente mixtificación: vano juego de sutilezas dialécticas alejado de la realidad. Frente a esta estimación enteramente negativa —que aún tiene vigencia en ciertos sectores de opinión—, se alzaba otra no menos extrema y simplista, pero de signo estimativo opuesto —que también perdura todavía en otros sectores—, y que consistía en considerar la filosofía escolástica —incluida su domesticidad con respecto a la teología—, y especialmente la más elaborada, es decir, la tomista, como la verdad absoluta, perenne, o, por mejor decir, intemporal. Hasta hace poco más de medio siglo no había manera de salir de esta rígida antítesis. Sólo a partir de esas fechas —1880, aproximadamente— se comenzó a conocer mejor el largo proceso del pensamiento cristiano medieval, gracias a los trabajos de algunos investigadores, como Ehrle y Baeumker, que aplicaron a esta finalidad los nuevos métodos históricos y filológicos, ya en auge por aquel tiempo. Desde entonces, el interés por estos estudios se multiplicó, llegando a ofrecernos un cuadro de aquel vasto espacio de vida intelectual europea mucho más rico, complejo y variado de lo que hubiera podido sospecharse a la vista del tosco esquematismo precedente. Esta visión histórica, más justa y precisa, es la que destruyó también la idea de que la filosofía moderna representaba, frente al pensamiento medieval, una especie de comienzo absoluto, un*

*abrupto corte en la marcha intelectual del hombre de Occidente. Por el contrario, este pensamiento aparece ahora como un factor necesario en la esencial continuidad de la filosofía occidental, y en sus últimas formas —por ejemplo, en el nominalismo de Occam y su escuela— se advierte ya la presencia de ciertos elementos que van a ser característicos de la nueva actitud intelectual llamada "moderna".*

*A esta luz histórica se hace también mucho más transparente la fórmula de San Anselmo, que, bien interpretada, expresa, más que un* desideratum, *la relación real y el efectivo tipo de dependencia que en la escolástica mantendrán teología y filosofía. He aquí una clara versión de esa relación, debida a Marías: "¿Filosofía?" No ha existido en la Edad Media, en rigor, una filosofía escolástica independiente. ¿Teología? Tampoco se ha dado aislada la especulación teológica. A mi entender, la escolástica es a la vez filosofía y teología, en una relación muy peculiar, que afecta al sentido de ambas, y que es más compleja y sutil que la de una presunta subordinación* ancilar *de la filosofía respecto de la teología. La relación de estas disciplinas es más bien* ocasional: *con ocasión de cuestiones teológicas se suscitan problemas filosóficos, que habrán de ser planteados y resueltos autónomamente por la filosofía"... "la teología es inseparable de la filosofía en la Edad Media, porque es un ingrediente capital de la situación de que emerge". (J. Marías, ob. cit., p. 26).*

*Esa situación no es otra que la del* fides quarens intellectum.



*San Anselmo logró que el pensamiento medieval superase el limitado horizonte de la disputa de los universales, abriéndole perspectivas metafísicas que no había vuelto a tener desde Escoto Eriugena. El problema de los universales siguió manteniendo un lugar central en toda la escolástica, pero vivificado por esa savia metafísica que San Anselmo supo infundirle. El mismo tomó posición del lado del realismo, que era la solución general de la época; pero no es esto lo importante, sino su modo* de situarse *ante la cuestión, que responde a su actitud última ante todo problema especulativo, a saber: lo primero que hace falta para que un problema lo sea es que arraigue en las zonas vivas del alma —en la zona de la fe—; si no, es muerta dialéctica; pero, cuando la cuestión aparece como exigida o buscada por la fe, entonces la razón debe emplearse a fondo, con todo su rigor lógico y con todas las armas de la dialéctica, que ahora es dialéctica viva. La* operación *intelectual, que es así vivificada por la fe, recobra, a su vez, sobre ésta, haciendo de ella también una fe viva u* operosa. *Gracias a esta* vivificación del pensamiento, *todo lo esencial de la escolástica posterior está potencialmente contenido en la doctrina de San Anselmo. En cuanto a la letra misma de esta doctrina, lo más perdurable, profundo y original de ella lo constituyen las pruebas de la existencia de Dios, y de modo especialísimo el famoso* argumento ontológico, *a cuya exposición y desarrollo está dedicado el* Proslogion. *Las otras pruebas, menos conocidas, están contenidas en los cuatro primeros capítulos del* Monologium *y tienen de común el partir todas ellas de*

*hechos de experiencia o de constataciones de la razón operando sobre las cosas de la experiencia; dicho en otros términos, son pruebas a* posteriori *—inspiradas en las de San Agustín, aunque más rigurosamente elaboradas—, y anticipan las clásicas "vías" tomistas: de modo literal, la prueba que el mismo Santo Tomás denomina "por los grados de perfeción de los seres". Pero lo que en realidad ha quedado unido indisolublemente al nombre de San Anselmo ha sido la prueba apriorística del* Proslogion, *el llamado argumento ontológico. Domet de Vorges subraya la originalidad de esta prueba, que no aparece en ninguno de los Padres que precedieron a su autor, llamándola "una creación de su genio". Es este punto cardinal de la doctrina anselmiana el que ha tenido máxima resonancia en la historia entera de la filosofía.*

*Cuenta Eadmero, su biógrafo, y lo confirma el propio San Anselmo en el* Proemio *de su opúsculo, cómo desde que escribió el* Monologium *— a instancias de unos hermanos de religión y con el fin concreto de mostrar el modo de "meditar sobre la esencia divina", con la sola ayuda de la razón y sin apoyarse "en la autoridad de la Escritura" (cosa que, al parecer, asustó a su maestro y predecesor en la abadía del Bec, Lanfranco, teólogo al estilo de la época, atenido literalmente a la autoridad)— le obsesionó la idea de hallar "un solo argumento, que no necesitase de ningún otro", para probar la existencia de Dios y deducir los atributos de su esencia, y cómo triunfó de esta lucha interior en la forma que muestra el* Proslogion. *Después de la vehemente alocución del capítulo I, en la que pide a Dios —alejado de su alma nublada por el pecado— que se le muestre, y que termina con el rotundo* credo ut intelligam, *San Anselmo expone su célebre argumentación en el capítulo II.*



*La estructura de la prueba, reducida a su más estricta dimensión lógica, es como sigue: Creemos que Dios es aquel ser que no se puede pensar mayor. Sin embargo, tal vez ese ser no exista, puesto que el* insensato dijo en su corazón: no hay Dios *(Salmo XIII, v. 1). Pero quien niega a Dios debe tener la idea de éste en su mente, es decir, la idea de un ser tal que no se puede pensar mayor. Ahora bien, tal ser no puede existir sólo en la mente, porque, en ese caso, podríamos pensar que existiese también en la realidad, lo cual es más que existir sólo en la mente. De este modo, resultaría que al mentar el ser tal que no puede pensarse mayor mentábamos un ser tal que se puede pensar mayor. Pero esto es imposible. Luego, el ser tal que no puede pensarse mayor, es decir, Dios, tiene que existir en la realidad.*

*En el capítulo III, San Anselmo muestra que ni siquiera es posible pensar que Dios no exista, y en el IV explica cómo el insensato ha podido, sin embargo, pensarlo. La razón es que el insensato, en verdad, no lo ha pensado; al negar a Dios, no ha mentado la idea de Dios, sino sólo la palabra (vacía de sentido o con un sentido extraño).*

*Establecida, así, la existencia de Dios de una manera tan firme que, aunque se quiera pensar su no existencia, este pensamiento resulta imposible, San Anselmo, a partir del capítulo V, deduce los atributos de su esencia, dedicando a*

*ellos el resto de la obra (toda esta parte se ha considerado como un resumen del* Monologium*).*

*El argumento ontológico fue atacado inmediatamente por el monje Gaunilo de Marmoutiers —el lector encontrará, a continuación del* Proslogion, *las objeciones de Gaunilo y la réplica de San Anselmo—, y, desde ese momento, hasta nuestros días, no ha dejado de ser interpretado*[1]*, adoptado o combatido por los filósofos, a veces con un ardor que revela las graves importancias implicadas en el sutil y breve razonamiento.*

*La causa de este destino casi escandaloso radica en el hecho de que San Anselmo, con su famosa prueba, acertó a lanzar al área de la filosofía una piedra de toque sensibilísima para denunciar posiciones metafísicas. De la idea del ser que se sustente dependerá la actitud que se adopte ante la prueba anselmiana (y hay que advertir que cabe aquí una rica variedad de matices).*

*La acogida dispensada al argumento ontológico dentro de la escolástica ha sido predominantemente adversa, a causa sobre todo, de la gran autoridad de Santo Tomás, quien se pronunció decididamente contra él, negando que fuese posible —es decir, legítimo— el tránsito del orden ideal al orden real que la prueba postula.*

[1] No hay posibilidad de entrar aquí en los problemas que suscita una interpretación del argumento ontológico. Un ensayo de interpretación, actual y en lengua española, lo constituye el trabajo juvenil de J. Marías: *San Anselmo y el insensato* (Rev. de Occid., Madrid, 1944).



*Antes de Santo Tomás, tuvo algunos adictos; así Guillermo de Auxerre y Alejandro de Hales, el primer maestro franciscano de la universidad de París. En general, el franciscanismo —próximo a San Anselmo por su común raíz agustiniana— le ha solido mostrar una disposición más favorable. Así, San Buenaventura lo recoge, y Duns Escoto también lo hace suyo, si bien dándole otra estructura: lo que él llamo* colorari *(colorear o aderezar) el argumento.*

*La escolástica del siglo* XVI *le es contraria en su casi totalidad (una excepción es el cardenal Aguirre).*

*Con la filosofía moderna —es decir, con Descartes— torna el favor a la prueba anselmiana. Descartes la utiliza en sus* Meditationes *(sobre todo en la* Quinta Meditación, *donde da su segunda demostración de la existencia de Dios). Leibniz la adopta igualmente, aunque con una corrección semejante a la de Duns Escoto. Dice que el argumento, tal como lo utilizan San Anselmo y Descartes, si no un paralogismo —como ya pretendía Santo Tomás—, al menos, es una demostración imperfecta. Para hacerla perfecta, dotada de "evidencia matemática", hay que demostrar primero la* posibilidad *de Dios ("Et c'est déja quelque chose que par cette remarque on prouve que,* supposé que Dieu soit possible, il existe, *ce qui est le privilège de la seule divinité".* Nouveaux Essais, *Lib. IV, Cap. X, No. 7).*

*Kant, en cambio, hace una crítica a fondo del argumento, que fue juzgada como definitiva. Distingue Kant entre posibilidad lógica (de los conceptos) y posibilidad real (de las cosas) y niega que se pueda concluir de la primera a la se-*

*gunda. Por otra parte, la existencia no puede entrar en el concepto de una cosa, porque "el ser no es un predicado real"* (SEIN *ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne".* "Ser *no es ningún predicado real, es decir, ningún concepto de algo que se pueda añadir al concepto de una cosa".* Crítica de la Razón Pura. Dialéctica trascendental. *Lib. II. Cap. III* 4a. *secc.*: De la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios). *Según el conocido ejemplo que inserta Kant líneas más abajo "cien táleros reales no contienen en absoluto nada más que cien táleros posibles".*

*Sin embargo, cuando parecía que, con la crítica de Kant, la prueba ontológica había perdido para siempre su viabilidad, he aquí que Hegel vuelve a reivindicarla. Para Kant las ideas* puras *de la razón no pueden servir de base a un juicio de realidad —que debe fundarse siempre en una experiencia—. Para Hegel, por el contrario, las ideas son el canon mismo de la realidad; más aún: la misma realidad posee la estructura lógica de la* Idea.

*Todavía después de Hegel siguió viva la controversia. En realidad, la vitalidad del argumento de San Anselmo es inagotable, no por él mismo, sino, según queda dicho, por sus supuestos metafísicos, que, como se ve, son capitales. Su máximo apologista en los últimos tiempos ha sido Dom Adlhoch, hermano de religión de San Anselmo y miembro del colegio anselmiano de Roma.*



*Se podrían seguir citando nombres y anotando posiciones en torno de la discutida prueba, que goza de una nutrida bibliografía, pero no ganaríamos nada con ello, una vez que lo esencial de la polémica ha quedado apuntado. Es mucho más interesante dejar hablar al propio San Anselmo.*

ANTONIO RODRIGUEZ HUESCAR

# DATOS BIOGRAFICOS DE SAN ANSELMO

Nació en Aosta, en el año 1033. Su padre era un noble lombardo y su madre una rica hacendada de Aosta, mujer muy piadosa, que murió siendo Anselmo todavía muy joven. Su padre, entregado a una vida de placeres, abandonó su cuidado, pero se irritó de tal manera al conocer la vocación religiosa de Anselmo, que éste huyó al Bec, atraído por la fama de Lanfranco, entonces prior de aquel convento. A los veintisiete años (1060) recibió el hábito. En 1063 sucedió a Lanfranco —que se había trasladado a otro convento— en el priorato. Permaneció en él catorce años, los más dichosos y fecundos de su vida, puesto que en ellos compuso el *Monologion*, el *Proslogion* y otros tratados, como el *De Grammatica, De Veritate, De libero arbitrio* y *De casu diaboli*. En 1078 es consagrado abad del Bec, sucediendo a Herluino. En 1089 muere Lanfranco, entonces arzobispo de Cantorbery, y poco después el rey de Inglaterra, Guillermo el Conquistador. Su heredero, Guillermo el Rojo, no provee la sede arzobispal, para gozar de sus rentas, hasta el año 1093. Anselmo es nombrado y, aunque rehúsa, el rey le obliga a obedecer. Recibe la investidura regia, ignorando todavía la lucha ya iniciada por Gregorio VII contra los emperadores de Alemania, precisamente en torno de esta prerrogativa, y en la cual tan relevante papel debía desempeñar el propio Anselmo. En efecto, a partir de su consagración arzobispal, la vida de San Anselmo, aparte del cuidado espiritual y material de sus administrados, es una pugna constante con los reyes de Inglaterra y un ejemplo de tesón en su fidelidad al Papa legítimo —pues ésta es también la época de los antipapas—, en la que la cobardía de los obispos británicos le dejó solo con frecuencia. Habiendo ido a Roma para recibir instrucciones del Papa —entonces Urbano II—, el rey no le permitió volver a Inglaterra e hizo confiscar los bienes del arzobispado. En una

aldea próxima a Roma —Schiavi— disfrutó entonces de un poco de quietud, que aprovechó para terminar el *Cur Deus Homo*; obra teológica fundamental, junto al *Monologium* y al *Proslogion*. En el concilio de Bari, instado por el Papa, tuvo una brillante intervención, de la que salió el *De processione Spiritus sancti*. Enrique I, sucesor de Guillermo el Rojo, llama a Anselmo nuevamente a Cantorbery, pero poco después le pone también en el trance de tener que negarse a su pretensión sobre las investiduras. El rey autoriza un nuevo viaje de Anselmo a Roma para consultar la cuestión con el Papa. Pascual II, que ocupaba entonces la silla pontifical, confirma la negativa de Anselmo.

La historia de Guillermo el Rojo se repite: de vuelta a Inglaterra, a su paso por Lyon, recibe Anselmo la orden del rey de quedarse allí y conoce la noticia del secuestro de sus bienes. El Papa excomulga al rey —como había hecho con su antecesor, poco antes de su muerte—. En el Bec, adonde había acabado por trasladarse, conferencia Anselmo con Enrique I y, de acuerdo con el Papa, consiguió que el rey renunciase, por fin, a las investiduras, a cambio de que los obispos le rindiesen homenaje en lo temporal. Tras este éxito, retornó a su sede arzobispal, ya enfermo, y en ella murió en el año 1109.

# PROSLOGION

# PROEMIO

DESPUES que, movido por los ruegos de algunos hermanos, escribí un opúsculo como ejemplo de meditación sobre la razón de la fe para una persona que razona calladamente consigo mismo con el fin de investigar lo que no sabe, juzgando que aquél estaba compuesto por un encadenamiento de muchos argumentos, me pregunté si no podría tal vez encontrar un único argumento que no necesitara de ningún otro para justificarse, y que él sólo bastara para establecer que Dios existe verdaderamente y que es el sumo bien que no necesita de ningún otro ser, y del cual todas las cosas necesitan para existir y ser buenas y todo lo demás que creemos sobre la sustancia divina. Y, como me entregara a este pensamiento frecuentemente y con afán, unas veces me parecía que estaba a punto de encontrar lo que buscaba, y otras que la claridad de la mente desaparecía en absoluto. Finalmente, desesperado, quise cesar en la investigación de una cosa que sería imposible descubrir. Pero como quisiera desarraigar de mí este pensamiento para que no me distrajera, ocupándome la mente en vano, de otras cosas que podrían serme provechosas, entonces, aunque yo

no quería y me resistía, empezó, con cierta importunidad, a adentrarse en mí cada vez más. Mas un día, cuando me encontraba muy fatigado, defendiéndome con vehemencia de su importunidad, en la misma lucha de mis pensamientos se mostró aquello de lo que había desesperado, pensamiento que entonces abracé con tanto afán como cuidado había puesto antes en rechazarle.

Y pensando luego que aquello que me alegraba encontrar alegraría a algún lector si estuviera escrito, escribí sobre esto mismo y algunas otras cosas, el siguiente opúsculo partiendo de la situación de quien intenta elevar su mente a la contemplación de Dios, y que busca entender lo que cree. Y aunque a este opúsculo y a aquel que más arriba recordé los juzgaba indignos del nombre de libro y de que se les antepusiera el nombre del autor, pensando, sin embargo, que no habían de dejarse sin algún título por el que invitaran a leerlos a aquel a cuyas manos viniesen, di a cada uno el suyo: el primero se llamaría "Ejemplo de meditación sobre la razón de la fe", y el segundo, "La fe buscando el entendimiento". Pero, cuando uno y otro habían sido ya trascritos por varios con estos títulos, me rogaron muchas personas y principalmente el reverendo arzobispo de Lyon, Hugo, que ejerce en la Galia la legación apostólica, el cual me lo mandó desde su apostólica autoridad, que escribiera en ellos mi nombre. Y para mayor facilidad llamó a aquél "Monologion", o sea, soliloquio, y a éste "Proslogion", o sea, alocución.

## Capítulo Primero

# EXHORTACION DE LA MENTE A LA CONTEMPLACION DE DIOS

¡Oh, pobre mortal! Deja un momento tus ocupaciones, huye un poco de tus tumultuosos pensamientos, arroja tus pesadas inquietudes, abandona tus trabajosos quehaceres. Dedícate un instante a Dios y descansa un instante en El. *Entra en el recinto de tu mente,* arroja todo, excepto Dios y lo que te ayude a buscarle, y, cerrada la puerta, búscale. Di ahora, corazón mío, di ahora a Dios: *Busco tu rostro, tu rostro, ¡oh Señor, requiero!* [1].

Y ahora ¡oh, Tú, Señor Dios mío! Enseña a mi corazón dónde y cómo debe buscarte y dónde y cómo te encontrará. Señor, si no estás aquí, ¿dónde te buscaré ausente? Y, si estás en todas partes, ¿por qué no te veo presente? Ciertamente habitas en la luz inaccesible. Y ¿dónde está la luz inaccesible? ¿De qué modo llegaré a la luz inaccesible? ¿Quién me guiará y me introducirá en ella para que en ella te vea? Además, ¿por qué señas, por qué faz te bus-

[1] Ps. 26.

caré? Nunca te vi, Señor Dios mío; nunca conocí tu faz. ¿Qué hará, Altísimo Señor, qué hará este tu lejano desterrado? ¿Qué hará tu siervo, ansioso de tu amor y tan alejado de tu faz? Anhela verte, y tu faz está muy distante para él. Desea llegar a Ti, y tu morada es inaccesible. Ambiciona encontrarte, e ignora tu lugar. Intenta buscarte, e ignora tu rostro. Señor, eres mi Dios y eres mi Señor, y nunca te vi. Tú me hiciste y me volviste a hacer, y me diste todos mis bienes, y aún no te conozco. Finalmente, fui hecho para verte y no hice aún aquello para lo que fui hecho.

¡Oh, mísera suerte del hombre cuando perdió aquello para lo que fue creado! ¡Oh, duro y funesto suceso aquél! ¡Ay! ¿Qué perdió y qué encontró? ¿De qué se le privó y qué le ha quedado? Perdió la felicidad para la que fue hecho. y encontró la miseria para la que no fue hecho. Perdió aquello sin lo cual nadie es feliz, y le quedó aquello por lo cual no es sino mísero. Entonces comía el hombre el pan de los ángeles, del que ahora está hambriento; ahora come el pan de los dolores, que entonces desconocía. ¡Ay, público luto de los hombres! ¡Universal llanto de los hijos de Adán! Este nadaba en la abundancia, nosotros suspiramos hambrientos. El era rico, nosotros mendigamos. El era feliz y se extravió míseramente; nosotros carecemos infelizmente y miserablemente deseamos, y ¡ay! en el vacío permanecemos. ¿Por qué él, que pudo hacerlo con facilidad, no nos guardó aquello de que tan lamentablemente carecemos? ¿Por qué nos privó de la luz y nos llevó a las tinieblas? ¿Para qué nos



quitó la vida y nos causó la muerte? ¡Desgraciados! ¡De dónde hemos sido expulsados, a dónde arrojados! ¡De dónde precipitados, en dónde enterrados! De la patria al exilio; de la visión de Dios a nuestra ceguera; de la alegría de la inmortalidad a la amargura y al horror de la muerte. ¡Miserable mutación de tan gran bien a tan gran mal! Grave daño, grave dolor, grave todo.

Mas, ¡ay, mísero de mí, uno entre los demás míseros hijos de Eva alejados de Dios! ¿Qué intenté? ¿Qué hice? ¿A dónde iba? ¿A dónde llegué? ¿A qué aspiraba? ¿Por qué suspiro? *Buscaba el bien, y ¡he aquí la turbación!* Iba hacia Dios y caí sobre mí mismo. Buscaba el descanso en mi soledad *y encontré en mi intimidad la tribulación y el dolor.* Quería reír por el gozo de mi mente y me vi obligado a gemir por el gemido de mi corazón. Esperaba la alegría y he aquí que se agolpan los suspiros.

Y Tú, ¿hasta cuándo, Señor, nos olvidarás? ¿Hasta cuándo desviarás tu faz de nosotros? ¿Cuándo nos mirarás y nos escucharás? ¿Cuándo iluminarás nuestros ojos y nos mostrarás tu rostro? ¿Cuándo nos volverás a Ti? Míranos, Señor, escúchanos, ilumínanos, muéstrate a nosotros. Vuelve a nosotros para que tengamos el bien sin el cual tan mal estamos. Ten piedad de nuestros trabajos y esfuerzos para alcanzarte; nada valemos sin Ti. Tú nos llamas, ayúdanos. Te ruego, Señor, para no desesperar suspirando, sino respirar con esperanza. Te lo ruego. Señor: mi corazón está amargado en su desolación; endúlzale con tu consuelo. Hambriento comencé a buscarte; te suplico, Señor que no acabe

ayuno de Ti; famélico me dirigí a Ti; que no vuelva insatisfecho. Pobre, acudí al rico; mísero, al misericordioso; haz que no regrese vacío y despreciado. Y si *antes de que pueda comer, suspiro,* dame algún alimento que comer después de los suspiros. Señor, estoy encorvado, no puedo mirar sino hacia abajo; enderézame para que pueda dirigirme hacia arriba. *Mis iniquidades se han alzado sobre mi cabeza,* me rodean y me abruman *como una pesada carga.* Líbrame, descárgame de ellas, que *su abismo no apriete su boca sobre mí.* Permíteme ver tu luz desde lejos o desde lo profundo. Enséñame a buscarte, y muéstrate al que te busca, porque no puedo buscarte si no me enseñas, ni encontrarte si no te muestras. Te buscaré deseándote, te desearé buscándote, te encontraré amándote, te amaré encontrándote.

Te confieso, Señor, y te doy las gracias porque creaste en mí tu imagen, para que me acuerde de Ti, te piense, te ame. Pero de tal modo está borrada por el contacto de los vicios, de tal modo oscurecida por el humo de los pecados, que no puede hacer aquello para lo que fue hecha, si Tú no lo renuevas y reformas. No intento, Señor, llegar a tu altura, porque de ningún modo puedo comparar con ella mi entendimiento, pero deseo entender de alguna manera tu verdad que cree y ama mi corazón. Y no busco entender para creer, sino que creo para entender. Y también creo esto: que si no creyera, no entendería.

## Capítulo II

# QUE DIOS EXISTE VERDADERAMENTE

Señor, Tú que das la inteligencia de la fe, dame cuanto sepas que es necesario para que entienda que existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos; creemos ciertamente que Tú eres algo mayor que lo cual nada puede pensarse. ¿Y si, por ventura, no existe una tal naturaleza, puesto que *el insensato dijo en su corazón: no existe Dios?*[1] Mas el propio insensato, cuando oye esto mismo que yo digo: "algo mayor que lo cual nada puede pensarse", entiende lo que oye; y lo que entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que aquello exista realmente. Una cosa es, pues, que la cosa esté en el entendimiento, y otra entender que la cosa existe en la realidad. Pues, cuando el pintor piensa lo que ha de hacer, lo tiene ciertamente en el entendimiento, pero no entiende que exista todavía en la realidad lo que todavía no hizo. Sin embargo, cuando ya lo pintó, no sólo lo tiene en el entendimiento, sino que también entiende que existe en la realidad, porque ya lo hizo. El insensato debe convencerse, pues, de que existe, al menos en el entendi-

[1] Ps. 13, 1.

miento, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, porque cuando oye esto, lo entiende, y lo que se entiende existe en el entendimiento. Y, en verdad, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede existir sólo en el entendimiento. Pues si sólo existe en el entendimiento puede pensarse algo que exista también en la realidad, lo cual es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, existe sólo en el entendimiento, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse es lo mismo que aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Pero esto ciertamente no puede ser. Existe, por tanto, fuera de toda duda, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, tanto en el entendimiento como en la realidad.

## Capítulo III

## QUE NO PUEDE PENSARSE QUE NO EXISTA

Lo cual es tan cierto que no puede pensarse que no exista. Pues puede pensarse que exista algo de tal modo que no pueda pensarse que no exista; lo cual es mayor que aquello que puede pensarse que no existe. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, se puede pensar que no existe, esto mismo mayor que lo cual nada puede pensarse, no es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, lo cual es contradictorio. Luego existe verdaderamente algo mayor que lo cual nada puede pensarse, y de tal modo que no puede pensarse que no exista.

Y esto eres Tú, Señor Dios nuestro. Por tanto, existes verdaderamente, Señor Dios mío, de tal modo que no es pensable que no existas y con razón, pues si alguna inteligencia pudiese pensar algo mejor que Tú, la criatura se elevaría entonces sobre el Creador y juzgaría sobre el Creador, lo que evidentemente es absurdo. Sólo de todo aquello que es distinto de Ti puede pensarse que no existe. Sólo Tú eres el ser más verdadero de todos, y tienes, por tanto, la más plena existencia de todos; porque quien no es Tú

no es tan verdaderamente y, por tanto, tiene existencia menos plena. Y, entonces, ¿por qué *dijo el insensato en su corazón, no existe Dios,* siendo tan patente a la razón que Tú eres el ser máximo de todos? ¿Por qué, sino porque él es necio e insensato?

## Capítulo IV

## COMO DIJO EL INSENSATO EN SU CORAZON LO QUE NO PUEDE PENSARSE

¿Cómo dijo el insensato en su corazón lo que no pudo pensar? O, ¿cómo no pudo pensar lo que dijo en su corazón, siendo así que es lo mismo decir en su corazón y pensar? Ahora bien: si por una parte lo pensó porque lo dijo en su corazón y, por otra, no lo dijo en su corazón porque no pudo pensarlo, entonces no se dice algo en el corazón o se piensa de una sola manera. Pues de un modo se piensa una cosa cuando se piensa la voz que la significa; y de otro modo, cuando se entiende aquello mismo que la cosa es. De aquel modo puede pensarse que Dios no existe; de éste, en absoluto. Así, pues, nadie que entienda lo que Dios es, puede pensar que Dios no existe, aunque diga estas palabras en su corazón sin ninguna significación o con alguna extraña. Dios, pues, es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Quien esto lo entiende bien, entiende ciertamente que existe de tal modo que ni en el pensamiento puede siquiera no existir. Quien entiende, por tanto, que Dios existe así, no puede pensar que no existe.

Gracias a Ti, Señor. Gracias a Ti, porque lo que antes creí porque me lo otorgaste, ahora lo entiendo porque me iluminas, hasta tal punto que aunque no quisiera creer que Tú existes, no podría dejar de entenderlo.

## Capítulo V

## QUE DIOS ES AQUELLO QUE ES MEJOR QUE EXISTA QUE QUE NO EXISTA, Y QUE, UNICO EXISTENTE POR SI MISMO, HIZO TODAS LAS COSAS DE LA NADA

¿Qué eres, pues, mi Dios y Señor, si nada mayor puede pensarse? Mas, ¿qué serás sino el ser más perfecto de todos, único existente por sí mismo, que hizo todas las cosas de la nada? Pues cualquier cosa que no sea esto es menos que lo que puede pensarse; pero esto no puede pensarse acerca de Ti. ¿Qué bien, por tanto, puede faltar al sumo bien por quien todo bien existe? Así, pues, eres justo, veraz, bienaventurado y cuanto es mejor que exista que que no exista; mejor es, en efecto, ser justo que injusto; bienaventurado que infeliz.

## Capítulo VI

## COMO ES SENSIBLE NO SIENDO CUERPO

Pero siendo mejor que seas sensible, omnipotente, misericordioso, impasible que que no lo sea, ¿cómo eres sensible si no eres cuerpo, omnipotente si no puedes todo, o misericordioso y a la vez impasible? Pues si sólo las cosas corpóreas son sensibles, porque los sentidos dicen orden al cuerpo y en el cuerpo están, ¿cómo eres sensible no siendo cuerpo, sino el más alto espíritu, que es mejor que el cuerpo? Mas si sentir no es sino conocer, o al menos, vía para conocer, pues quien siente conoce según la cualidad de sus sentidos, como los colores por la vista, los sabores por el gusto, no hay inconveniente en decir que se siente de algún modo lo que de algún modo se conoce. Por tanto, Señor, aunque no seas cuerpo eres, sin embargo, supremamente sensible, según el modo, también supremo, que tienes de conocer todas las cosas, y no a la manera de conocer del animal, es decir, con sus sentidos corpóreos.

## Capítulo VII

## COMO ES OMNIPOTENTE AUNQUE NO PUEDA MUCHAS COSAS

Pero, ¿cómo eres omnipotente, si no lo puedes todo? O ¿cómo lo puedes todo, si no puedes corromperte, ni mentir, ni hacer que lo verdadero sea falso, que lo que está hecho no esté hecho, y otras muchas cosas semejantes? ¿Tal vez porque poder estas cosas no es potencia, sino impotencia? Pues quien puede estas cosas puede lo que no es conveniente para sí y lo que no debe; cuanto más pueda esto tanto más poder tienen sobre él la adversidad y la perversidad, y él menos contra ellos. Quien, por tanto, puede así no puede con potencia, sino con impotencia. Esto no se dice, pues, en el sentido de que él mismo pueda, sino porque su impotencia hace que otro tenga poder sobre él, o bien se trata de un modo de hablar, y así se dicen muchas cosas impropiamente como cuando ponemos ser por no-ser, y hacer por lo que es no-hacer o por no hacer nada. Decimos así a menudo a quien niega que exista alguna cosa: "es como dices tú que es", cuando más propiamente debiera decirse: "no es como tú dices que no es". También decimos: "éste se sienta como lo hace aquél" o "éste descansa como lo

hace aquél", siendo así que estar sentado es no hacer algo, y descansar es no hacer nada. Y así, cuando alguien dice que tiene potencia de hacer o padecer lo que para él no es conveniente o lo que no debe, entiéndase impotencia en vez de potencia, porque cuanto más tiene esta potencia tanto más potentes son en él la adversidad y la perversidad y más impotente es él contra ellas. De ahí, por tanto, mi Señor y Dios, que seas más verdaderamente omnipotente porque nada puedes por impotencia, porque nada puedes contra Ti.

## Capítulo VIII

## COMO ES MISERICORDIOSO E IMPASIBLE

Pero, ¿cómo eres misericordioso e impasible a la vez? Pues si eres impasible no te compadecerás, y si no te compadeces tu corazón no es infeliz por compasión del infeliz, lo cual es ser misericordioso. Y si no eres misericordioso, ¿por qué eres tan gran consuelo para los infelices? ¿Cómo eres y no eres misericordioso, Señor? ¿Tal vez porque eres misericordioso según nosotros y no según Tú? Lo eres, ciertamente, según nuestro sentido y no según el tuyo. Así, pues, cuando nos miras a nosotros, míseros, sentimos el efecto de la misericordia, pero Tú no sientes su afecto. Y eres misericordioso, pues salvas a los míseros y perdonas a tus pecadores, y no eres misericordioso porque no eres afectado por la compasión de ninguna miseria.

## Capítulo IX

## COMO, ENTERA Y SUMAMENTE JUSTO, PERDONA A LOS MALOS Y SE COMPADECE CON JUSTICIA DE ELLOS

Mas ¿cómo perdonas a los malos si eres enteramente justo, sumamente justo? ¿Cómo, pues, enteramente justo, sumamente justo, haces algo injusto? O ¿qué justicia es dar vida sempiterna al merecedor de muerte eterna? ¿De dónde, buen Dios, bueno para buenos y malos, de dónde que salvas a los malos, si Tú no haces nada que no sea justo?

¿Tal vez porque tu bondad es incomprensible permanece esto oculto en la luz inaccesible en que habitas? Verdaderamente, en lo más alto y secreto de tu bondad está oculta la fuente de donde mana el río de tu misericordia. Pues siendo entera y sumamente justo, por esto, sin embargo, eres benigno para los malos, porque eres el sumo bien. Serías menos bueno si no fueras benigno para con el malo. Mejor es, pues, quien es bueno para buenos y malos que quien sólo es bueno para los buenos y mejor es quien es bueno castigando y perdonando a los malos que quien lo es castigando sólo. Eres, por tanto, misericordioso, porque eres en-



tera y sumamente bueno. Y, si bien se ve fácilmente por qué das bienes a los buenos y males a los malos, es, sin embargo, maravilloso que Tú, siendo enteramente justo y no necesitando de nadie, des tus bienes a los malos y culpables. ¡Oh, profundidad de tu bondad, Dios mío! Se comprende por qué eres misericordioso, pero no se alcanza a ver del todo. Se advierte el lugar de donde mana el río, pero no se distingue la fuente de donde nace. Por la plenitud de tu bondad es por lo que eres piadoso con tus pecadores, mas en la profundidad de tu bondad es donde está oculta la razón por la que eres así. Pues cuando das, llevado por tu bondad, bienes a los buenos y males a los malos, parece que la razón de la justicia lo pide. Mas cuando das bienes a los malos, se sabe, por una parte, que el sumo bien quiso hacer esto, pero maravilla, por otra, cómo la suma justicia pudo quererlo.

¡Oh, misericordia! ¡Con qué abundante dulzura y con qué dulce abundancia afluyes a nosotros! ¡Oh, inmensidad de la bondad divina! ¡Con qué amor debes ser amada por los pecadores! Pues de acuerdo con la justicia salvas a los justos, pero libras a los pecadores aunque la justicia les condene. A aquéllos por sus méritos. A éstos pese a sus faltas. A aquéllos conociendo los bienes que les has dado, a éstos perdonando los males que aborreces. ¡Oh inmensa bondad, que así excedes a toda inteligencia, venga a mí esta misericordia que procede de Ti con tan gran abundancia! Afluya a mí la que fluye de Ti. Perdona con clemencia para no castigar con justicia. Porque aunque sea difícil entender

cómo tu misericordia no está separada de tu justicia, es necesario suponer que de ninguna manera se opone a la justicia lo que brota de la bondad, la cual no existe sin justicia, antes bien concuerda con ella. Si eres ciertamente misericordioso por ser sumamente bueno, y no eres sumamente bueno sino por ser sumamente justo, eres misericordioso, por tanto, por ser sumamente justo. ¡Ayúdame, justo y misericordioso Dios, cuya luz busco, ayúdame para entender lo que digo! Pues eres verdaderamente misericordioso porque eres justo.

Por consiguiente, ¿tu misericordia nace de tu justicia? Por consiguiente, ¿perdonas a los malos por justicia? Si así es, Señor, si así es, enséñame cómo es. ¿Acaso porque es justo que Tú seas bueno de tal modo que no puedas ser pensado mejor, y que obres con tanto poder que no puedas ser pensado más poderoso? Pues ¿qué hay más justo que esto? No ocurriría ciertamente así si sólo fueras bueno retribuyendo y no perdonando, y si hicieras solamente buenos de los indiferentes y no de los malos también.

De este modo es justo que perdones a los malos y que hagas buenos de los malos. Finalmente, lo que no se hace justamente no debe hacerse, y lo que no debe hacerse, injustamente se hace. Por tanto, si no te compadeces justamente de los malos, no debes tener compasión. Y si no debes tener compasión, injustamente te compadeces. Lo cual, si no debemos decirlo, sí debemos creer que te compadeces de los malos con justicia.

## Capítulo X

## COMO CASTIGA Y PERDONA CON JUSTICIA A LOS MALOS

Pero también es justo que castigues a los malos; pues, ¿qué más justo que los buenos reciban bienes y males los malos? ¿Cómo, por tanto, es justo que castigues a los malos, y cómo es justo que los perdones? ¿Acaso castigas con un género de justicia a los malos, y con otro género de justicia los perdonas? Pues, cuando castigas a los malos, ello es justo porque conviene a sus méritos; cuando los perdonas justo es, no porque convenga a sus méritos, sino a tu bondad. Porque, perdonando a los malos eres justo según Tú y no según nosotros; como eres misericordioso según nosotros y no según Tú. Así como salvándonos a los que con justicia podrías perder eres misericordioso, no porque sientas el afecto, sino porque nosotros sentimos el efecto de tu misericordia, así eres justo, no porque nos des lo debido, sino porque haces lo que te conviene como sumo bien. Y de este modo, sin contradicción, justamente castigas y justamente perdonas.

## Capítulo XI

## COMO "TODAS LAS VIAS DEL SEÑOR SON LA MISERICORDIA Y LA VERDAD" Y, SIN EMBARGO, "EL SEÑOR ES JUSTO EN TODAS SUS VIAS"

Pero, ¿no es justo también según Tú, Señor, que castigues a los malos? En efecto, justo es que Tú seas justo de tal modo que más justo no puedas ser pensado, lo cual no serías de ninguna manera si sólo dieras bienes a los buenos y no también males a los malos. Pero es más justo quien con bienes y males retribuye los méritos, que quien sólo lo hace con bienes. Es justo, pues, justo y benigno Dios, tanto que castigues como que perdones.

Verdaderamente, pues, *"todas las vías del Señor son la misericordia y la verdad"*[1] y, sin embargo, *"el Señor es justo en todas sus vías"*[2]. Y, por cierto, sin contradicción, porque a quienes quieras castigar, no es justo que sean salvados; y a quienes quieras perdonar, no es justo que sean condenados. Pues sólo es justo lo que quieras e injusto lo que no quieras. Así, por tanto, tu misericordia nace de tu justicia,

[1] Ps. 24, 10.
[2] Ps. 144, 11.



porque es justo que seas de tal modo bueno que aun perdonando seas bueno. Y esto es, sin duda, porque lo sumamente justo puede querer bienes para los malos. Mas de cualquier modo que puede comprenderse por qué puedes salvar a los malos, con ninguna razón puede comprenderse por qué, entre malos semejantes, salves más a unos que a otros por tu suma bondad, y condenas más a unos que a otros por tu suma justicia. Así, pues, eres sensible, omnipotente, misericordioso e impasible, como también viviente, sabio, bueno, bienaventurado, eterno, y todo cuanto mejor es que exista que que no exista.

Capítulo XII

## QUE DIOS ES LA MISMA VIDA POR LA QUE VIVE, Y OTRAS COSAS SEMEJANTES

Ciertamente todo lo que eres no lo eres por otro, sino por ti mismo. Tú eres, pues, la misma vida por la que vives; y la sabiduría por la que sabes; y la bondad misma por la que eres bueno para buenos y malos: y así de todas las cosas semejantes.

Capítulo XIII

## COMO EL SOLO ES ILIMITADO Y ETERNO, AUN CUANDO LOS OTROS ESPIRITUS SON TAMBIEN ILIMITADOS Y ETERNOS

Todo lo que de algún modo está encerrado en el lugar o en el tiempo es menos que lo que no está sujeto a ninguna ley de lugar o tiempo. Por tanto, puesto que nada hay mayor que Tú, ningún lugar o tiempo te contiene, sino que estás en todas partes y siempre: y como esto sólo de Ti puede decirse, Tú sólo eres ilimitado y eterno. ¿Cómo, pues, otros espíritus pueden decirse ilimitados y eternos?

Sólo Tú verdaderamente eres eterno, porque sólo Tú, entre todas las cosas, al igual que no dejarás de ser, no comenzaste a existir. Pero ¿de qué modo sólo eres Tú ilimitado? ¿Quizá porque el espíritu creado es limitado comparado contigo e ilimitado comparado con el cuerpo? Es decir, es absolutamente limitado lo que cuando está todo en una parte no puede estar a la vez en otra parte, lo cual sólo se entiende de las cosas corpóreas. Ilimitado es lo que está todo a la vez en todas las partes, lo cual sólo se entiende de Ti. Limitado e ilimitado a la vez es lo que, estando todo en alguna parte, puede a la vez estar todo en otra parte, pero

no, sin embargo, en todas las partes, y esto se entiende de los espíritus creados. Pues si el alma no estuviera toda en cada uno de los miembros de su cuerpo, no sentiría toda ella en cada uno. Tú únicamente, por tanto, Señor, eres ilimitado y eterno, aunque los otros espíritus sean también, sin embargo, ilimitados y eternos.

## Capítulo XIV

## COMO Y POR QUE DIOS ES VISTO Y NO ES VISTO POR LOS QUE LE BUSCAN

¿Encontraste, alma mía, lo que buscabas? Buscabas a Dios y encontraste a aquel que El era el ser máximo de todos, mejor que el cual nada podía pensarse y que era la misma vida, la luz, la sabiduría, la bondad, la eterna bienaventuranza y la bienaventurada eternidad, y que estaba en todas las partes y siempre. Porque si no encontraste a tu Dios, ¿qué es aquello que encontraste y aquello que entendiste con tan cierta verdad y con tan verdadera certeza? Pero, si en verdad le encontraste, ¿cómo es que no sientes lo que encontraste? ¿Por qué no te siente mi alma, Señor Dios mío, si te encontró? ¿Acaso no descubrió que quien encontró era la luz y la verdad? ¿Cómo entendió esto, sino viendo la luz y la verdad? O ¿pudo entender algo en absoluto sobre Ti a no ser por tu luz y por tu verdad? Por tanto, si vio la luz y la verdad, te vio; si no te vio, no vio la luz ni la verdad. ¿Acaso es la luz y la verdad lo que vio, no viéndose a Ti sin embargo todavía, porque te vio hasta cierto punto, pero no te vio como eres?

Señor, Dios mío, formador y reformador mío, di a mi alma deseosa que eres distinto de lo que vio, para que vea claramente lo que desea. Ella se esfuerza para ver más y nada ve más allá de lo que vio, sino tinieblas. Es decir, no ve tinieblas, que no las hay en Ti, sino ve que ella no puede ver más a causa de sus propias tinieblas. ¿Por qué esto, Señor, por qué esto? ¿Se ciega su ojo por su debilidad o se deslumbra por tu resplandor? Se ciega, ciertamente, por ella y se deslumbra por Ti. Se oscurece por su pequeñez y es anegado por tu inmensidad. Se contrae por su estrechez y es vencida por tu grandeza. ¡Cuán grande es aquella luz con la que brilla toda verdad que se hace visible a la mente racional! ¡Cuán grande es aquella verdad en la que está todo lo que es verdadero y fuera de lo cual no hay sino nada y falsedad! ¡Cuán inmensa es ella que de una mirada ve todas las cosas que han sido hechas, y de qué y por quién y de qué modo han sido hechas de la nada! ¡Qué pureza, qué simplicidad, qué certeza, qué esplendor hay allí! Ciertamente más que lo que puede ser entendido por una criatura.

## Capítulo XV

## QUE ES MAYOR QUE LO QUE PUEDE PENSARSE

Por tanto, Señor, no sólo eres aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, sino también algo mayor de lo que puede pensarse. Y puesto que puede pensarse que existe algo así, si Tú no eres eso mismo, puede pensarse algo mayor que Tú, lo cual no puede hacerse.

## Capítulo XVI

### QUE ES UNA "LUZ INACCESIBLE LA QUE HABITA"

Verdaderamente, Señor, es una luz inaccesible aquella en la que habitas, pues ningún otro puede penetrar en ella para verte completo. Yo no la veo, porque es excesiva para mí; y sin embargo, lo que veo, por ella lo veo; como el débil ojo lo que ve lo ve por la luz del sol, aunque al mismo sol no pueda mirar. No puede mi entendimiento mirarla. Brilla demasiado; no llega a ella, ni soporta mucho tiempo el ojo de mi alma el avizorarla. Ciega con su fulgor, vence con su grandeza, abruma con su inmensidad, confunde con su extensión. ¡Oh, suma e inaccesible luz! ¡Oh, entera y feliz verdad, qué lejos estás de mí que estoy tan cerca de Ti! ¡Qué distante estás de mi mirada que tan presente está a la tuya! Estás presente y entera en todas las partes y no te veo. En Ti me muevo y en Ti soy, y a Ti no puedo llegar. Dentro de mí y cerca de mí estás, y yo no te siento.

## Capítulo XVII

### QUE EN DIOS HAY ARMONIA, AROMA, SABOR, SUAVIDAD, BELLEZA A SU MODO INEFABLE

Aún te ocultas a mi alma, Señor, en tu luz y beatitud; y por eso se encuentra ella todavía en las tinieblas y en su miseria. Mira en derredor y no ve tu belleza. Escucha, y no oye tu armonía. Huele, y no percibe tu aroma. Gusta, y no conoce tu sabor. Palpa, y no siente tu suavidad. Pues tienes, Señor, estas propiedades a tu modo inefable, las cuales diste de modo sensible a las cosas por Ti creadas; pero los sentidos de mi alma están endurecidos, aturdidos, obstruidos por la antigua torpeza del pecado.

## CAPÍTULO XVIII

## QUE NI EN DIOS NI EN SU ETERNIDAD, QUE ES EL MISMO, HAY PARTES

Y he aquí de nuevo la turbación; he aquí que de nuevo estoy en la tristeza y en el luto, buscando el gozo y la alegría. Mi alma esperaba la saciedad y héla aquí de nuevo oprimida por la indigencia. Pretendía comer y héme aquí más hambriento. Intentaba alzarme hasta la luz de Dios y volví a caer en mis tinieblas. Y no sólo caía en ellas, sino que me siento envuelto por ellas. Caí antes que me concibiera mi madre. En ellas, ciertamente, fui concebido, y en su envoltura nací. Todos hemos caído en aquél en que todos hemos pecado. En aquél que todo lo tenía fácilmente, y que todo lo perdió desgraciadamente para él y para nosotros, perdimos todo lo que ignoramos cuando queremos buscar, lo que no encontramos cuando buscamos, y cuando encontramos no es lo que buscamos. Ayúdame Tú, por tu bondad: *Señor, he buscado tu rostro; volveré a buscar tu rostro, Señor; no apartes de mí tu faz*[1]. Elévame hasta Ti. Purifica, cura, aguza, ilumina el ojo de mi mente para verte. Que mi alma reúna

[1] Ps. 26, 13 y 14.



sus fuerzas y con todo su entendimiento de nuevo se dirija hacia Ti, Señor.

¿Qué eres, Tú, Señor, qué eres, Tú, qué entenderá de Ti mi corazón? Eres ciertamente la vida, eres la sabiduría, eres la verdad, eres la bondad, eres la beatitud, eres la eternidad y eres todo verdadero bien. Muchas cosas son éstas; mi estrecho entendimiento no puede verlas todas a la vez con una sola mirada, de tal modo que de todas goce a la vez. ¿De qué modo eres, Señor? Todas estas cosas ¿son partes tuyas, o mejor, una cualquiera de ellas es todo lo que Tú eres? Pues lo que está formado de partes no es uno absolutamente, sino de algún modo, múltiple y diverso de sí mismo, y puede descomponerse, bien en la realidad, bien en el entendimiento. Pero estas cosas son ajenas a Ti, mejor que lo cual nada puede pensarse. No hay partes en Ti, Señor, ni eres múltiple, sino de tal modo eres uno e idéntico a Ti mismo que nunca eres distinto de Ti mismo. Antes bien, eres la misma unidad por ningún concepto divisible. Por tanto, la vida, la sabiduría y demás cosas no son partes tuyas, sino que todas son una, y una cualquiera de ellas es todo lo que Tú eres y lo que son todas las restantes. Por tanto, ni Tú tienes partes, ni Tú eternidad, que eres Tú, en ninguna parte ni nunca es parte tuya o de tu eternidad, sino que en todas partes estás entero y entera tu eternidad está siempre.

## Capítulo XIX

## QUE NO ESTA EN EL LUGAR NI EN EL TIEMPO, SINO QUE TODO ESTA EN EL

Pero si por tu eternidad fuiste, eres y serás, y si haber sido no es haber de ser, y ser no es haber sido o haber de ser, ¿cómo siempre está entera tu eternidad? ¿Acaso nada de tu eternidad pasa, para no existir ya, ni nada ha de ser, como si todavía no existiera? Por tanto, no exististe ayer o existirás mañana, sino que existes ayer, hoy y mañana. Por consiguiente, ni ayer, ni hoy, ni mañana existes, sino que existes, simplemente, fuera de todo tiempo. Pues ayer, hoy o mañana no es nada sino algo en el tiempo; y aunque nada exista sin Ti, Tú no estás, sin embargo, en el lugar o en el tiempo, sino, por el contrario, todas las cosas están en Ti; nada, pues, te contiene, y Tú contienes a todas las cosas.

## Capítulo XX

## QUE EXISTE ANTES Y DESPUES DE TODAS LAS COSAS, AUN DE LAS ETERNAS

Tú llenas y comprendes todas las cosas; Tú existes antes y después de todas las cosas. Y existes, ciertamente, antes que todas las cosas, porque antes que fueran hechas Tú existías. Sin embargo, ¿cómo existes después de todas las cosas? ¿Cómo existes después de los seres que no tendrán fin? ¿Tal vez porque ellos no podrían existir sin Ti, y Tú, sin embargo, de ningún modo serías menos aunque ellos volvieran a la nada? Así existes de algún modo después que ellos. ¿Quizá también porque de ellos puede pensarse que tendrán fin, pero de Ti en modo alguno? Así, ellos tienen fin, en efecto, de algún modo, y Tú, de ninguno. Y ciertamente, lo que de ningún modo tiene fin está más allá de lo que de algún modo es finito. ¿Acaso también superas todas las cosas eternas porque te está presente toda tu eternidad y la suya, mientras ellas no tienen en su eternidad lo porvenir como tampoco tienen lo pretérito? Así estás siempre más allá que ellas, estando siempre presente, o siéndote siempre presente aquello a lo cual ellos todavía no han llegado.

## Capítulo XXI

## SI ESTO DEBE LLAMARSE "EL SIGLO DEL SIGLO" O "LOS SIGLOS DE LOS SIGLOS"

¿Es esto *el siglo del siglo* o *los siglos de los siglos*? Pues, así como el siglo contiene todas las cosas temporales, así tu eternidad contiene los siglos mismos de los tiempos. Y ella es siglo por su indivisible unidad, y siglos por su interminable inmensidad. Y aunque seas tan grande, Señor, que todas las cosas están llenas de Ti y en Ti están, eres de tal modo carente de espacio que en Ti no hay medio, ni mitad, ni parte alguna.

## Capítulo XXII

## QUE EL SOLO ES LO QUE ES Y EL QUE ES

Tú sólo, por tanto, Señor, eres lo que eres y Tú eres el que eres. Porque lo que es una cosa en su todo y otra en sus partes, y en lo cual algo es mutable, no es absolutamente lo que es. Tampoco lo que llegó al ser del no ser y que puede pensarse que no exista y que vuelve al no ser, si no subsiste por otro; y lo que tiene pasado, que ya no es, y futuro, que todavía no es, tampoco esto existe propia y absolutamente. Tú, sin embargo, eres lo que eres, porque lo que alguna vez o de algún modo eres eso eres enteramente y siempre. Y tú eres quien propia y simplemente eres, porque ni tienes pasado ni futuro, sino sólo presente, y no puedes ser pensado en ningún momento como no existiendo. Y eres también la vida, y la luz, y la sabiduría y la beatitud y la eternidad y muchos bienes semejantes; y, sin embargo, no eres sino un único y sumo bien, que te bastas absolutamente a Ti, y no necesitas de ninguno, y del cual necesitan todas las cosas para existir, y para existir bien.

## Capítulo XXIII

## QUE ESTE BIEN ES IGUALMENTE EL PADRE, EL HIJO Y EL ESPIRITU SANTO; QUE ES NECESARIAMENTE UNO, EL CUAL ES TODO, ENTERO Y UNICO BIEN

Este bien eres Tú, Dios Padre; este bien es tu Verbo, es decir, tu Hijo. Ciertamente no puede haber en el Verbo, con el cual a Ti mismo te nombras, otra cosa que lo que hay en Ti, ni nada mayor o menor, ya que tu Verbo es tan verdadero como Tú eres veraz. Y por tanto es la misma verdad que Tú, no otra que Tú; y de tal modo Tú eres simple que de Ti no puede nacer otro que el que Tú eres. Este mismo bien es el amor único y común a Ti y a tu Hijo, es decir, el Espíritu Santo que procede de ambos. Y este amor no es impar a Ti ni a tu Hijo, porque Tú te amas tanto a Ti y a El, y El a Ti, y a sí mismo cuando eres Tú y es El; ni es nada distinto de Ti y de El lo que no es dispar de Ti y ni de El; ni de la suma simplicidad puede proceder otra cosa que sea distinta de aquello de que procede. Y lo que es cada uno de ellos, eso es toda la Trinidad a la vez, Padre, Hijo y Espíritu Santo, porque cada uno ni es otra cosa que la unidad sumamente simple y la simplici-



dad sumamente una, la cual no puede multiplicarse ni diversificarse. Ahora bien, *lo uno es necesario.* Este es aquel uno necesario en el cual está todo bien; mejor, es el único, total y solo bien.

## Capítulo XXIV

## CONJETURA SOBRE LA CUALIDAD Y LA CANTIDAD DE ESTE BIEN

Despierta ahora, alma mía, y levanta tu entendimiento y piensa cuanto puedas acerca de cuál y cuán grande es este bien. Pues si cada uno de los bienes son deleitables, piensa atentamente cuán deleitable será aquel bien que contiene lo agradable de todos los bienes, y no cual lo hemos experimentado en las cosas creadas, sino de modo tan diferente como diferente es el Creador de la criatura. Si la vida creada es buena, ¿cuánto no lo será la vida creadora? Si la salud creada es agradable, ¿cuán agradable no será la salud creadora de toda salud? Si es amable la sabiduría en el conocimiento de las cosas creadas ¿qué amable no será la sabiduría que creó todas las cosas de la nada? Finalmente, si en las cosas deleitables hay muchas y grandes delectaciones ¿cuál y cuán grande delectación no habrá en aquello que hizo las mismas cosas deleitables?

## Capítulo XXV

## CUALES Y CUAN GRANDES BIENES HAY PARA LOS QUE GOCEN DE AQUEL

¡Oh, quien gozará de este bien! ¡Qué tendrá y qué no tendrá! Tendrá, ciertamente lo que quiera y lo que no quiera no tendrá. Allí tendrá bienes del cuerpo y del alma que *ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni el corazón del hombre pensó*[1]. Por tanto, ¿por qué vagas, pobre hombre, a través de tantas cosas, buscando los bienes de tu alma y de tu cuerpo? Ama el único bien en quien están todos; y eso basta. Desea el bien simple que es todo el bien; y es bastante. Pues ¿qué amas, carne mía, qué deseas, alma mía? Allá está lo que amáis, allí está lo que deseáis. Si os deleita la belleza, *los justos brillarán como el sol*[2]. Si la velocidad, o la fortaleza o la libertad del cuerpo, a la que nada pueda oponerse, *serán semejantes a los ángeles de Dios*[3], porque *se siembra un cuerpo animal y brota un cuerpo espiritual*[4], por la potencia divina, si no por la naturaleza. Si una vida larga y

1 I Cor. 2, 9.
2 Mt. 13, 43.
3 Mt. 22, 30.
4 I. Cor. 15, 44.

saludable, allí la eternidad es saludable y eterna la salud, porque *los justos vivirán eternamente*[1] *y la salud de los justos viene del Señor*[2]. Si hartura, *se hartarán cuando aparezca la gloria del Señor*[3]. Si la embriaguez, *se embriagarán por la abundancia de la Casa de Dios*[4]. Si la música, allí los coros de ángeles cantan sin fin a Dios. Si cualquier placer no inmundo, sino puro, *con el torrente de su placer los saciará Dios*[5]. Si la sabiduría, la propia sabiduría de Dios se mostrará a ellos. Si la amistad, ellos amarán a Dios más que a sí mismos, y mutuamente como a sí mismos, y Dios a ellos más que ellos a sí mismos, porque ellos le amarán y se amarán a sí y mutuamente por El; y El a sí y a ellos por sí mismo. Si concordia, para todos ellos habrá una única voluntad, porque no habrá para ellos sino la sola voluntad de Dios. Si el poder, serán tan omnipotentes de su voluntad como Dios de la suya, pues como puede Dios lo que quiere por sí mismo, así podrían ellos lo que quieran por El, porque como ellos no quieren otra cosa que lo que El, así El quiere lo que ellos quieren, y lo que El quiera no podrá no ser. Si honor y riquezas, *Dios establecerá sobre muchas riquezas a sus siervos buenos y fieles*[6], más aún, *serán llamados hijos de Dios y dioses*[7], y donde

1 Sap. 5, 15.
2 Ps. 36, 39.
3 Ps. 16, 17.
4 Ps. 35, 9.
5 Ps. 35, 9.
6 Mt. 25, 21.
7 Rom. 8, 16.



esté su Hijo allí estarán y *serán herederos de Dios y coherederos de Cristo*[1]. Si la seguridad, ciertos estarán de que nunca y de ningún modo este bien les ha de faltar, como ciertos estarán de que no han de perder aquello por su voluntad, ni de que Dios, que les ama, a ellos que le aman, se lo ha de quitar, contra su voluntad, ni que a Dios y a ellos les ha de separar contra su voluntad algo más potente que Dios.

¿Cuál y cuán grande gozo hay donde hay tal y tanto bien? Corazón humano, corazón indigente, corazón experto en adversidades, mejor, aplastado por las adversidades ¿cuánto gozarías si tuvieras abundancia de todas estas cosas? Pregunta a tus intimidades si podrían soportar tanto gozo por tanta felicidad. Y, ciertamente, si alguno a quien amaras tanto como a ti mismo, tuviera la misma felicidad, se duplicaría tu gozo, porque no te alegrarías menos por él que por ti mismo. Y si esto mismo tuvieran dos o tres o muchos más te alegrarías tanto por cada uno de ellos cuanto por ti mismo, si amaras a cada uno de ellos como a ti mismo. Por tanto, en aquella perfecta caridad de innumerables ángeles felices y de hombres, donde nadie ama a otro menos que a sí mismo, ninguno se gozará por cada uno de los otros de modo distinto que por sí mismo. Si, por consiguiente, el corazón del hombre apenas soporta su gozo por tanto bien suyo, ¿cómo será capaz de tantos y tantos goces? Y ya que tanto como se ama a uno, tanto se goza de su bien, como

1 Rom. 8, 17.

en aquella perfecta felicidad cualquiera amará sin comparación más a Dios que a sí mismo y que a los otros que están con él, así gozará sin medida más de la felicidad de Dios que de la suya y de la de todos los que están con él. Mas si de este modo aman a Dios con todo el corazón, con toda la mente y con toda el alma, y, sin embargo, todo el corazón, toda la mente y toda el alma no bastan a la dignidad de este amor, verdaderamente se alegrarán de tal modo con todo su corazón, toda su mente y toda su alma, que todo su corazón, toda su mente y toda su alma no bastarán a la plenitud de su gozo.

## Capítulo XXVI

## SI SERA ESTE EL GOZO PLENO QUE PROMETE EL SEÑOR

Dios mío y Señor mío, esperanza mía y gozo de mi corazón, di a mi alma si éste es el gozo de que nos hablas por tu Hijo: *Pedid y recibiréis para que vuestro gozo sea pleno.* Encontré, pues, un gozo pleno y más que pleno. Cuando todo el corazón, toda la mente, toda el alma, todo el hombre estén llenos de este gozo, aún sobrará gozo por encima de toda medida. Por tanto, no todo aquel gozo entrará en los que gozan, sino que todos los que gozan entrarán en el gozo. Di, Señor, di a tu siervo dentro de su corazón, si éste es el gozo en que entrarán tus siervos, los que han de entrar en el gozo de su Señor. Mas el gozo que gozarán tus elegidos, *ni lo vio el ojo, ni lo oyó el oído, ni nunca llegó al corazón del hombre* [1]. Aún no dije, ni pensé, Señor, cuánto se gozarán estos bienaventurados. Gozarán, en verdad, tanto como amarán. Amarán tanto como te conocerán. ¿Cuánto te conocerán, Señor, entonces, y cuánto te amarán? Ciertamente, *ni el ojo lo vio, ni lo oyó*

[1] Is. 66.

*el oído, ni nunca llegó al corazón del hombre* en esta vida cuánto te conocerán y te amarán en aquella vida. Ruego, Señor, que te conozca, que te ame, que goce de Ti. Y si no puedo en esta vida plenamente, que al menos avance cada día en ese camino, en tanto que llega aquella plenitud. Que aquí progrese en mí tu conocimiento y que allí se haga pleno; que crezca tu amor y allí se haga pleno; que aquí mi gozo sea grande en la esperanza y allí pleno en la realidad. Señor, por medio de tu Hijo, nos mandas, mejor, nos aconsejas pedir y prometes que recibiremos *para que nuestro gozo sea pleno.* Pido, Señor, lo que nos aconsejas por medio de nuestro admirable consejero; que reciba lo que prometes por tu verdad para que mi gozo sea pleno. Mientras tanto medite sobre ello mi mente, háblelo mi lengua. Amelo mi corazón, converse mi boca de ello. Que tenga de ello hambre mi alma y sed mi carne, y deséelo toda mi sustancia hasta que entre en el gozo de mi Señor, que es Dios trino y uno, bendito en los siglos. Así sea.

GAUNILO

# RESPUESTA EN FAVOR DEL INSENSATO [1]

[1] Esta contestación al libro de San Anselmo fue escrita por Gaunilo, monje benedictino del siglo XI, que vivió en el monasterio de Marmoutier.

Para quien dude o niegue que haya una naturaleza mayor que la cual nada pueda pensarse, se prueba que existe aquélla, en primer lugar, porque el mismo que la niega o la pone en duda ya la tiene en la inteligencia, puesto que cuando oye hablar de ella entiende lo que se dice; y, además, lo que entiende es necesario que esté no sólo en el entendimiento, sino también en la realidad; y esto se prueba así: es más existir en la realidad que sólo en el entendimiento, y si aquella naturaleza existe sólo en el entendimiento, será mayor que ella lo que exista también en la realidad, y así, lo que es mayor que todas las cosas será menor que alguna, y no será, por tanto, mayor que todas, lo cual es, ciertamente, contradictorio; y, por ello, es necesario que lo que es mayor que todas las cosas, lo cual ya se ha probado que existe en el entendimiento, no sólo exista en él, sino también en la realidad, ya que de otro modo no podría ser mayor que todas las cosas. A esto puede responderse tal vez:

2. Que si se dice que esto existe en mi entendimiento, no por otra cosa sino porque entiendo lo que se dice: ¿no podría decirse también que estaban del mismo modo en mi entendimiento muchas cosas falsas y de ninguna manera existentes, cuando, diciéndolas alguno, yo entendiera todo

lo que él dijera? A no ser que aquello sea de naturaleza tal que no pueda estar en el pensamiento del mismo modo que están las cosas falsas y dudosas, y, por tanto, no diré que aquello que he oído lo pienso o lo tengo en el pensamiento, sino que lo entiendo y lo tengo en el entendimiento; porque no puedo pensar esto de otra manera sino entendiendo, esto es, comprendiendo racionalmente, que la misma cosa existe. Pero, en primer lugar, si esto fuera así, no ocurriría primero tener la cosa en el entendimiento y después entender que la cosa existía; como ocurre en una pintura, la cual primero está en el entendimiento del pintor, después en la obra. En segundo lugar, apenas podría creerse nunca, cuando lo dicho y lo oído fuera aquella naturaleza, que no puede pensarse nunca que no existe, del mismo modo que puede pensarse que Dios no existe. Porque, si no se puede, ¿por qué toda esta disputa contra el que niega o duda que haya una tal naturaleza? Por último, que aquello sea tal que no se pueda, luego de pensarlo, concebir, sino con conocimiento cierto de su indudable existencia, debe ser probado, según entiendo, con un argumento indiscutible, y no con éste de que ya está en mi entendimiento cuando entiendo lo que oigo, en el cual, pienso que, de modo semejante, podrían estar cualesquiera cosas inciertas y aun falsas, dichas por alguno cuyas palabras yo entendiera. Y más aún si, como ocurre frecuentemente, las creyera, yo que todavía no creo esto.

3. Por lo cual tampoco puede convenir a este argumento de un modo suficiente el ejemplo aquel del pintor que



ya tiene en el entendimiento la pintura que ha de hacer. Pues aquella pintura, antes de hacerse, está en el mismo arte del pintor, y tal cosa, en el arte de cualquier artífice, no es sino una parte de su propia inteligencia, porque como dice San Agustín: "Cuando el artesano va a hacer un arca, primero la tiene en el arte; el arca que se realiza no es vida, pero el arca que está en el arte es vida, porque vive en el alma del artífice en la cual están todas estas cosas antes de ser realizadas". ¿Cómo, pues, estas cosas son vida en el alma viviente del artífice, sino porque no son otra cosa que la ciencia y la inteligencia de su misma alma?

Sin embargo, excepción hecha de aquellas cosas que se sabe que pertenecen a la misma naturaleza de la mente, se percibe también la verdad, bien oyendo, bien pensando; y una cosa es, sin duda, aquella verdad, y otra cosa el mismo entendimiento por el cual es captada. Por lo cual, aunque sea verdad que exista algo mayor que lo cual nada puede pensarse, sin embargo, este algo oído y entendido no es semejante a la pintura que, no realizada todavía, está en el entendimiento del pintor.

4. A esto se añade lo que anteriormente se ha dicho, a saber: que aquello mayor que todas las cosas que pueden pensarse, lo cual no puede decirse que es otra cosa que el propio Dios, no puedo tenerlo en el entendimiento o pensarlo, al oírlo, como una realidad que me sea conocida por su especie o su género, como tampoco al mismo Dios, del cual, por esto mismo, puedo pensar que no existe. Pues

ni conozco la misma cosa, ni por otra puedo deducir una semejante, supuesto que, como tú mismo afirmas, no puede existir ninguna cosa semejante. Porque si oyera hablar algo acerca de un hombre desconocido para mí, del que tampoco supiera que existía, por aquel especial o general conocimiento que tengo acerca de lo que es el hombre o los hombres, podría pensar sobre él según la cosa misma que es el hombre. Y podría suceder que, habiendo mentido el que me hablara, no existiera el mismo hombre que yo había pensado; sin embargo, yo habría pensado sobre él según la verdadera realidad, no según la de aquel hombre concreto, sino según la de cualquier hombre. Mas cuando oigo decir Dios o algo mayor que todas las cosas, no puedo tenerlo en el pensamiento o en el entendimiento como tenía este objeto falso, pudiendo pensar esto último según la realidad verdadera conocida por mí, y aquello en ningún caso, a no ser según la palabra, con la cual sola, nunca o apenas puede ser pensado algo verdadero. Es cierto que, cuando se piensa así, no se piensa tanto la misma voz, que es una cosa ciertamente verdadera, a saber, un sonido de letras o de sílabas, cuanto el significado de la voz oída. Y no se piensa del mismo modo por aquel que conoce lo que suele significarse con aquella palabra, por el cual, ciertamente, es pensada la verdadera significación, según la realidad o sólo según el pensamiento, como por aquel que no conoce aquello y piensa sólo según el efecto promovido en su ánimo por la audición de la voz, intentando figurarse la significación de la palabra percibida con lo cual sería de admirar que conociera alguna vez una cosa con verdad. De este modo, por tanto, y no de otro, está aquello en mi entendimiento cuando oigo y entiendo al que dice que existe algo mayor que todas las cosas que puedan pensarse. Esto, por lo que respecta a lo que se dice de que aquella suprema naturaleza existe ya en mi entendimiento.



5. Y el que también exista necesariamente en la realidad se me prueba porque, si no existiera, cualquier cosa que existiera en la realidad sería mayor que esto, y, por tanto, no sería mayor que todas las cosas aquello que ya ciertamente se ha probado que existe en el entendimiento; a esto respondo: si se dice que existe en el entendimiento lo que no puede pensarse según cualquier cosa real, no niego que en mi entendimiento ocurra esto así, pero como de esto no puede seguirse de ninguna manera que exista también en la realidad, no le concedo que exista esto hasta que me lo pruebe con un argumento irrefutable. Porque quien dice que existe esto porque, de otro modo, lo que mayor que todo no sería mayor que todo, no atiende bastante a aquel con quien habla. Yo, pues, no sólo digo, sino que niego y dudo que aquello sea mayor que cualquier cosa real, y no le concedo otra existencia, si a eso puede llamarse existencia, que la que el espíritu intenta dar a una cosa desconocida sólo según la voz oída. ¿Cómo puede probarme, pues, que aquel ser máximo existe realmente porque conste que es mayor que todos, negándole yo a cada momento o al menos dudando que conste esto, así como diciendo que aquel ser máximo está en mi entendimiento o en mi pensamiento

del mismo modo que están muchas cosas dudosas e inciertas? En primer lugar, pues, me resulta necesario tener certeza de que este ser máximo existe realmente en alguna parte, y entonces no será dudoso que subsiste por sí mismo porque es mayor que todo.

6. Por ejemplo: se dice que en alguna parte del océano hay una isla a la cual por la dificultad, o mejor, por la imposibilidad de encontrar lo que no existe, llaman algunos Perdida, y de la cual se cuentan más cosas que las que se atribuyen a las Islas Afortunadas; se aprecia su inestimable abundancia de todas las riquezas y delicias, y no estando habitada aventaja absolutamente a todas las demás tierras que habitan los hombres por la abundancia de productos. Yo entendería fácilmente a cualquiera que me dijera esto, en cuya comprensión no hay ninguna dificultad. Pero si, entonces, como si sacara alguna consecuencia, añadiera: No puedes dudar en adelante que esta isla, superior a todas las tierras, existe realmente en algún lugar. Ella existe también en tu entendimiento, y no de modo dudoso, y porque es la más importante, no existe sólo en el entendimiento sino también en la realidad; le es, pues, necesario existir, porque si no existiera, cualquier otra tierra existente en la realidad sería más importante que ella, y ella misma, entendida por ti como la más importante, no sería la más importante. Si por estas palabras aquél quisiera convencerme de que no debía ser puesta en duda, desde entonces, la existencia de aquella isla, yo creería o que se burlaba de mí, o no sabría a quién juzgar como más estulto: si a mí, si lo



admitía, o a él, si juzgara haber afirmado con alguna certeza la existencia de aquella isla, a no ser que hubiera enseñado que existía la misma superioridad de la isla como una cosa verdadera e indudablemente existente, y, de ningún modo, como algo falso o incierto en mi entendimiento.

7. Estas cosas respondió el insensato a lo expuesto. A quien asegura que tal ser máximo existe y que ni siquiera en el pensamiento puede no existir, y no prueba esto sino porque de otro modo no sería mayor que todo, puede contestarse lo mismo y decir: ¿cuándo dije yo que existe realmente un ser tal, esto es, mayor que todo, para que se me pueda probar que también existe en la realidad, de tal modo que no pueda siquiera pensarse que no exista? Por lo cual, ante todo, debe probarse con algún argumento que existe una naturaleza superior, esto es, mayor y mejor que todo lo que existe, para que, por esto, podamos comprobar que no carece de todas las demás cosas que le son necesarias a aquello que es mayor y mejor que todo. Cuando se dice que esta cosa máxima no puede pensarse que no existe, mejor se diría, quizá, que no puede entenderse que no exista o que pueda no existir. Porque según el sentido de este verbo, no pueden entenderse las cosas falsas, las cuales pueden, ciertamente, ser pensadas del mismo modo que el insensato pensó que Dios no existía. Yo sé con certeza que existo, pero sé también que podría no existir. Yo entiendo que aquel ser máximo, es decir, Dios, existe e indudablemente no puede no existir. Por otra parte, no sé si puedo pensar que yo no existo, estando certísimo de que existo.

Pero si puedo, ¿por qué no puedo pensarlo también de otra cosa que sepa con la misma certeza? Y si no puedo, ya no sería esto propio de Dios.

El resto de este libro está expuesto de modo tan veraz, esclarecido y magnífico, lleno de utilidad y de la fragancia de un íntimo afecto piadoso y santo que, excepción hecha del principio, rectamente pensado, pero menos firmemente demostrado, de ningún modo debe desdeñarse, sino, por el contrario, debe ser demostrado más vigorosamente y tomado todo él con gran veneración y alabanza.

SAN ANSELMO

# RESPUESTA A GAUNILO

Como no me refuta con sus palabras el insensato contra el cual hablé en mi opúsculo, sino uno no insensato y católico, que habla en favor del insensato, me basta con responder al católico.

I. Dices tú, quienquiera que seas, que afirmas que puede decir estas cosas el insensato, que no hay en el entendimiento algo mayor que lo cual no pueda pensarse nada de modo distinto que lo que no puede pensarse según una verdadera realidad, y que tanto se sigue que esto que digo "mayor que lo cual nada puede pensarse", porque exista en el entendimiento exista también en la realidad, como que la isla perdida exista ciertamente porque cuando se describe con palabras, el que escucha no duda que está en su entendimiento. Yo digo: si "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" no se entiende o piensa, ni está en el entendimiento o en el pensamiento, verdaderamente Dios o no es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, o no se entiende ni se piensa y no está en el entendimiento o en el pensamiento. Como firmísimo argumento de cuán falso es esto usaré de tu fe y de tu conciencia. Por tanto, "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" verdaderamente se entiende, y se piensa y está en el entendimiento y en el pensamiento. Por lo cual o no es verdadero

aquello con lo que intentas refutar, o de ello no se sigue lo que tú opinas que concluye consecuentemente.

A lo que piensas que porque se entienda "algo mayor que lo cual nada puede pensarse", no se sigue que exista en el entendimento, ni, si existe en el entendimiento, que exista también en la realidad, yo digo: si se puede pensar que existe, existe necesariamente. Porque "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" no puede pensarse que exista, sino careciendo de comienzo. En cambio, lo que puede pensarse que pueda existir, y no existe, puede pensarse que exista a partir de un comienzo. Por consiguiente, "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" no puede pensarse que pueda existir y no exista. Por tanto, si puede pensarse que existe, existe necesariamente.

Más aún. Si sólo puede pensarse, existe necesariamente. Pues nadie que niegue o dude que exista algo mayor que lo cual nada puede pensarse, niega o duda que, si existiera, pudiese no existir en la realidad y en el entendimiento, porque, de otro modo, no sería aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Pero cuanto se puede pensar y no existe, si existiera, podría no existir, bien en la realidad, bien en el entendimiento. Por lo cual, si puede pensarse, no puede no existir "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse". Mas supongamos que no existe, si bien puede pensarse. Pero cuanto puede pensarse y no existe, si existiera no sería "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse". Por tanto, si existiera "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" no sería aquello mayor que lo cual



nada puede pensarse, lo cual es totalmente absurdo. Es falso, pues, que no exista algo mayor que lo cual nada pueda pensarse, aunque pueda pensarse. Mucho más aún si puede entenderse y está en el entendimiento.

Diré algo más. Ciertamente lo que en alguna parte o alguna vez no existe, aunque exista en alguna parte y alguna vez, puede pensarse, sin embargo, que no exista nunca ni ninguna vez. Lo que no existió ayer y existe hoy, lo mismo que se entiende que no existió ayer puede sobreentenderse que nunca existiera. Y lo que no existe aquí y existe allí, lo mismo que no existe aquí puede pensarse que no existiera en ninguna parte. De un modo semejante, cada una de las partes de un todo no está donde y cuando están las otras partes, y así, todas las partes y el mismo todo puede pensarse que no han existido nunca ni en ningún lugar. Pues, aunque se diga que el tiempo y el mundo existen siempre y en todas las partes, sin embargo, aquél no existe siempre entero, ni éste está todo en todas las partes. Y, como cada una de las partes del tiempo no existe cuando existen las otras, puede pensarse que nunca existen. Y cada una de las partes del mundo como no está donde están las otras puede sobreentenderse que no pueden existir en ninguna parte. Así, cuando está compuesto de partes puede ser descompuesto por el pensamiento y no existir. Por lo cual, todo lo que no está entero en cualquier lugar y en cualquier tiempo, puede pensarse que no existe. Mas "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", si existe, no puede pensarse que no existe. Si es de otro modo, no es "aquello mayor que lo

cual nada puede pensarse"; lo cual es contradictorio. De ningún modo, por tanto, existe entero en algún lugar o en algún tiempo, sino que existe entero siempre y por todas las partes.

¿Piensas tú que puede pensarse o entenderse o existir en el entendimiento o en el pensamiento aquello de quien entendemos estas cosas? Pues, si no puede, no pueden entenderse estas cosas acerca de él. Porque si dices que no se entiende y que no existe en el entendimiento porque no se entiende del todo, di que el que no puede mirar la purísima luz del sol no ve la luz del día, que no es sino la luz del sol. Ciertamente, hasta aquí se entiende y está en el entendimiento "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", de tal modo que todas estas cosas acerca de él son entendidas.

II. También dije en la argumentación que refutas que, cuando el insensato oye decir "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", entiende lo que oye. Quien no lo entienda, si es dicho en lengua conocida, o no tiene entendimiento o lo tiene demasiado obstruido. Dije luego que si lo entiende, está en el entendimiento. ¿No existe en ningún entendimiento lo que de modo necesario se ha demostrado que existe verdaderamente en la realidad? Mas dices que aunque esté en el entendimiento no se sigue, sin embargo, que se entienda. Pero ve que se sigue que está en el entendimiento porque se entiende, como lo que se piensa, por el pensamiento se piensa, y lo que por el pensamiento se piensa, en el pensamiento está como se piensa; así, lo que se entiende, con el entendimiento se entiende, y lo que con el entendimiento se entiende, está como se entiende en el entendimiento. ¿Qué hay más evidente?



Dije después que si existe sólo en el entendimiento, puede pensarse que exista también en la realidad, lo cual es más. Si, por tanto, existe sólo en el entendimiento, esto mismo, mayor que lo cual nada puede pensarse, es a saber aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Pregunto: ¿qué hay más consecuente? Pues, si existe sólo en el entendimiento, ¿no puede pensarse que exista también en la realidad? Mas, ciertamente, "aquello mayor que lo cual puede pensarse algo" en ningún entendimiento es "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse". ¿No se sigue, por tanto, que "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" si existe en algún entendimiento, no existe sólo en el entendimiento? Pues, si existe sólo en el entendimiento es aquello mayor que lo cual puede pensarse algo, lo que es contradictorio.

III. Pero igual sería, dices, si alguno dijera que no podía dudarse que existía verdaderamente en la realidad una isla del océano, que superara a todas las tierras por su fertilidad, a la cual se llamara, por la dificultad, mejor, por la imposibilidad de encontrar lo que no existe, Perdida, porque cualquiera entendería fácilmente su descripción. Hablo confiado: porque si alguno encontrara, bien en la realidad, bien sólo en el pensamiento, un existente, excepción hecha de aquel mayor que el cual nada puede pensarse, al cual pudiera aplicarse la conclusión de mi argumentación, en-

contraré y le daré la isla Perdida de modo que nunca la ha de perder. Pero se ve de modo manifiesto que "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", no puede pensarse que no exista, porque existe por razón verdadera y cierta. De otro modo no existiría. Finalmente, si alguno dice que él piensa que aquello no existe, yo digo que cuando piensa esto, o piensa algo mayor que lo cual nada puede pensarse, o no lo piensa. Si no lo piensa, no piensa que no existe lo que no piensa. Mas si lo piensa, piensa ciertamente algo que no puede pensarse que no existe. Si pudiera pensarse que no existe, podría pensarse que tiene principio y fin. Mas esto no puede ser. Quien, por tanto, piensa esto, piensa algo que no puede pensarse que no exista. Quien lo piensa no piensa que no existe. En caso contrario pensaría lo que no puede pensarse. Por consiguiente, no puede pensarse que no existe "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse".

IV. Y a lo que dices que, cuando se afirma que esta máxima cosa no puede pensarse que no exista, quizá fuera mejor decir que no puede entenderse que no exista o no pueda existir, sigo creyendo que es mejor decir: no puede pensarse. Pues si yo dijera que no puede entenderse que esta cosa no exista, quizá tú mismo, que dices que según el sentido de este verbo las cosas falsas no pueden entenderse, objetarías que nada de lo que existe puede entenderse que no exista. Por lo cual no sería propio de Dios el no poder entender que no existe. Porque si alguna de las cosas que existen, muy ciertamente puede entenderse que no existen,



de modo semejante también otras cosas ciertas puede entenderse que no existen. Pero, si se considera atentamente, no puede objetarse esto al *pensar*. Porque si no puede entenderse que no existe ninguna de las cosas que existen, puede pensarse que no existe ninguna, excepto Aquel que es el máximo ser. Sólo puede pensarse que no existen todas las cosas que tienen principio y fin o constan de partes y, como ya he dicho, todo cuanto no está entero en algún lugar o alguna vez. Sólo no puede pensarse que no existe aquello en que no hay ni principio ni fin, ni consta de partes, lo cual no encuentra el pensamiento a no ser siempre, en todas partes y entero.

Sabe, pues, que puedes pensar que no existes aun cuando estés certísimo de que existes, aunque me admiro de que tú dijeras que no lo sabías. Pues pensamos que no existen muchas cosas que sabemos que existen, así como existen muchas cosas que no sabemos que existen, no juzgando, sino fingiendo que las cosas son tal como pensamos. Y así podemos pensar que algo no existe aun cuando sabemos que existe, porque a la vez suponemos aquello y sabemos esto. Y no podemos pensar que algo no existe cuando sabemos que existe, porque no podemos pensar que existe y no existe a la vez. Si alguno, pues, distinguiese de esta manera estas dos sentencias de mi discurso, entenderá que pueda pensarse que algo no existe cuando se sabe que existe, y que todo, excepto aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, aun cuando se sabe que existe, puede pensarse que no existe. Es, pues, propio de Dios no poder juzgar que no

existe, y, sin embargo, no puede pensarse que muchas cosas no existen mientras existen. Juzgo, sin embargo, que en mi obra he dicho de modo suficiente de qué manera puede pensarse que Dios no existe.

V. Es fácil, aun para el poco sabio, apreciar el alcance que tengan las otras objeciones que me haces en nombre del insensato y, por tanto, había pensado aplazar el mostrarlo. Pero como he oído que, al parecer, pesaron en el ánimo de algunos lectores, diré unas palabras sobre el asunto.

En primer lugar, repites frecuentemente que yo digo que lo que es mayor que todas las cosas está en el entendimiento, y, si está en el entendimiento, está en la realidad, pues de otro modo lo que es mayor que todo no sería mayor que todas las cosas: en ninguna de mis palabras se encuentra tal razonamiento. No es igualmente válido decir "mayor que todos" que decir "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" para probar que existe en la realidad lo que se dice. Si alguno dice que "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" no es algo en la realidad, o puede no existir, o puede pensarse que no existe, puede refutársele fácilmente. Porque lo que no existe puede no existir, y lo que puede no existir puede pensarse que no existe. Y cuanto puede pensarse que no existe, si existe, no es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Lo cual, no existiendo, si existiera, no sería aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Pero no puede decirse que "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", si existe, no es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, o que, si existiese, no sería aquello que no puede pensarse mayor. Se manifiesta, pues, que, ni no existe, ni puede no existir, ni puede pensarse que no exista. De otro modo, si existe, no es lo que se dice; y, si existiera, no sería lo que se dice.



Sin embargo, parece que no es tan fácil poder probar esto acerca de lo que se dice que es mayor que todas las cosas. Pues no es tan patente que lo que puede pensarse que no existe no es mayor que todas las cosas que existen, como que no es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse; ni de tal modo es indudable que si existe algo mayor que todas las cosas no es otra cosa que "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", o, que si existiera, no habría otra cosa semejante, como es cierto con respecto a aquello que se dice que mayor no puede pensarse. Pues si alguien dice que existe algo mayor que todo lo que existe, y que esto mismo, sin embargo, puede pensarse que no exista, ¿podría, empero, pensarse algo mayor que esto, aunque no exista? ¿No se puede inferir, si esto es así, que no es mayor que todo lo que existe, como se diría evidentemente que no es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse? Así, el argumento que emplea la expresión "mayor que todos" necesita de otro distinto de él para ser concluyente; en cambio, el que emplea la expresión "mayor que lo cual nada puede pensarse" basta por sí mismo, sin necesitar de otro.

Por tanto, si no puede concluirse del mismo modo de aquel que dice "mayor que todos" lo que por sí mismo concluye "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse",

me reprendiste injustamente el que yo dijera lo que no dije, por diferir tanto todo esto de lo que yo dije.

Y, si puede probarse por otro argumento, no me debiste reprender el haber dicho lo que tú puedes probar. Y el que conoce que esto se puede hacer mediante "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" se da cuenta fácilmente si es posible. Pues de ningún modo puede entenderse "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", sino como lo único mayor que todas las cosas. Por tanto, así como "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" se entiende y está en el entendimiento y así se asegura su existencia verdaderamente real, así lo que se dice mayor que todas las cosas se entiende que existe en el entendimiento, y, por tanto, se concluye que existe en la realidad por necesidad. ¿Ves, pues, qué rectamente me comparaste a aquel necio que por sólo entender lo descripto quería afirmar que existía la isla Perdida?

VI. A lo que objetas que cualquier cosa falsa o dudosa puede entenderse y estar en el entendimiento lo mismo que aquello de que yo hablaba, me admiro que sintieras esto contra mí, que quería probar algo dudoso, para lo cual era suficiente, en principio, que mostrara de cualquier modo que era entendido y estaba en el entendimiento, a fin de considerar después si existía sólo en el entendimiento como las cosas falsas, o en la realidad como las verdaderas. Pues si las cosas falsas y las dudosas se entienden y existen en el entendimiento de tal modo que cuando son pronunciadas el que las oye entiende lo que da a entender el que habla,



nada impide que lo que he dicho se entienda y exista en el entendimiento. Mas, ¿de qué modo convendrá entre sí el que digas que entiendes las cosas falsas que pueda decir uno cualquiera, y que afirmes que aquello que se tiene en el pensamiento de modo distinto que las cosas falsas no lo piensas o no lo tienes en el pensamiento, sino que lo entiendes y lo tienes en el entendimiento, porque no puedes pensar esto de otro modo que entendiéndolo, esto es, comprendiendo racionalmente que existe en la misma realidad? ¿De qué modo conviene, por una parte, entender las cosas falsas y, por otra, que entender es comprender racionalmente que algo existe? No a mí, sino a ti toca aclararlo. Porque, si también las cosas falsas son entendidas de alguna manera —y en esto, precisamente, consiste estar en el entendimiento—, no debiste reprenderme porque dije que "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" se entendía y en el entendimiento estaba, aun antes de que fuera cierto que aquello existía en la realidad.

VII. Después, a lo que dices que apenas es posible creer que no pueda pensarse que no exista este ser del mismo modo que puede pensarse que Dios no existe, respondan por mí los que posean, siquiera sea en escasa medida, la ciencia de disputar y argumentar. Pues, ¿es razonable que niegue alguien lo que entiende porque se diga que existe aquello que niega porque no entiende? O, si alguna vez se niega lo que de algún modo se entiende, como ocurre con lo que de ninguna manera se entiende, ¿no es más fácil probar lo que es dudoso acerca de algo que existe en algún

entendimiento que acerca de lo que no existe en ninguno? Por lo cual no es creíble que alguien niegue "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", lo cual, oyéndolo, se entiende de alguna manera, porque niegue a Dios, cuyo sentido no piensa de ninguna manera. O si lo niega, porque no lo entiende absolutamente, ¿no se probaría más fácilmente lo que de algún modo se entiende que lo que no se entiende de ninguno? No sin razón, pues, presenté contra el insensato para probar que Dios existe "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", porque a Dios no lo entendía de ninguna manera, y esto lo entiende de alguna.

VIII. El que tan afanosamente pruebes que "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" no es tal como es una pintura no realizada en el entendimiento del pintor, sin motivo lo haces. Pues no he usado de la pintura pensada como si quisiera afirmar que aquello era de lo que se trataba, sino sólo para mostrar que podía haber algo en el entendimiento que se entendiera como no existente.

También lo que dices que "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" no lo puedes tener en el entendimiento, o pensarlo conforme una cosa conocida para ti según un género o una especie, porque ni conociste la misma cosa, ni puedes conjeturarla por otra semejante, es algo totalmente distinto; porque, puesto que todo bien menor es semejante a uno mayor en cuanto que es bien, se manifiesta a cualquier mente racional que, ascendiendo de los bienes menores a los mayores por aquellas cosas mayor que las cuales podemos pensar algo, podemos deducir aquello mayor



que lo cual nada puede pensarse. ¿Quién, por ejemplo, no puede pensar, aunque piense que no exista realmente lo que piensa, que si hay algún bien que tenga principio y fin es mucho mayor que éste, un bien que, aunque comience, no tenga, sin embargo, fin; y que, así como éste es mejor que aquél, del mismo modo será mejor que éste el que no tenga principio ni fin aunque siempre cambie desde el pasado por el presente hacia el futuro; y que haya o no en la realidad algo semejante, mejor será aún que éste aquél que ni necesita ni está obligado a cambiar o a moverse? ¿No puede pensarse esto? ¿O puede pensarse algo mayor? ¿O no es esto de aquellas cosas de las que puede pensarse algo mayor y deducir de ahí aquello mayor que lo cual nada puede pensarse? Hay algo, pues, de lo cual puede deducirse "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse". Así puede fácilmente refutarse al insensato que no respeta la sacra autoridad, si niega que "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" puede deducirse de otras cosas. Mas si algún católico negara esto, recuerde que: *las perfecciones invisibles de Dios, aun su eterno poder y su divinidad, se han hecho visibles después de la creación del mundo por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas*"[1].

IX. Pero aunque fuera verdadero que no puede pensarse o entenderse "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", no sería falso, sin embargo, que puede pensarse y entenderse la expresión "aquello mayor que lo cual nada

[1] Rom. I, 20.

puede pensarse". Así como nada prohíbe que se nombre lo inefable, aunque no pueda decirse aquello que se dice inefable, y del mismo modo puede pensarse lo no pensable aun cuando no pueda pensarse aquello a lo que conviene llamar no pensable; del mismo modo cuando se dice "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" puede, sin duda, pensarse y entenderse lo que se oye, aunque aquella cosa mayor que la cual nada puede pensarse no pueda pensarse o entenderse. Pues aunque haya alguno tan insensato que diga que no hay algo mayor que lo cual nada puede pensarse, no será, sin embargo, tan atrevido que diga que no puede pensar o entender lo que se dice. Y si se encuentra alguno así no sólo deben rechazarse sus palabras, sino también él mismo debe ser despreciado. Así, pues, todo el que niegue algo mayor que lo cual nada puede pensarse, entiende y piensa la negación que hace. Negación que no puede ser entendida o pensada sin sus partes componentes. Y una parte de ella es "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse". Todo el que niegue esto entiende y piensa "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse". Es evidente que de modo semejante puede pensar y entender que no puede no existir. Quien así piensa, piensa algo mayor que el que piensa que no existe. Por tanto, cuando se piensa algo mayor que lo cual nada puede pensarse, si se piensa que puede no existir, no se piensa "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse". Mas no puede pensarse y no pensarse lo mismo a la vez. Quien piensa "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" no piensa lo que puede



existir, sino lo que no puede no existir. Por tanto, es necesario que exista lo que piensa, porque lo que puede no existir no es lo que piensa.

X. Juzgo que he demostrado en el libro de que hablé, no con argumentación débil, sino necesaria, que existe realmente algo mayor que lo cual nada puede pensarse, y que aquella argumentación no puede ser debilitada por la fuerza de ninguna objeción.. Pues la significación de este discurso contiene en sí tanta fuerza que se prueba necesariamente que esto existe, porque se entiende o se piensa, y también que existe cuanto debemos creer sobre la sustancia divina. Creemos, pues, de la sustancia divina todo cuanto puede pensarse que es mejor que exista que no exista. Por ejemplo, es mejor que sea eterna que no sea eterna, que sea buena que no buena, que sea la misma bondad que no lo sea. Nada, en efecto, de esto puede no ser aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Es, pues, necesario que "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" sea lo que es necesario creer sobre la esencia divina.

Te doy gracias por tu benignidad, tanto en la reprensión como en la alabanza de mi libro. Pues tan laudatoriamente expusiste las cosas que te parecieron dignas de apoyo que resulta evidente que aquello que te pareció débil lo criticaste con benevolencia y no con malevolencia.

# INDICE

# BIBLIOTECA DE INICIACION FILOSOFICA

*Versiones directas de los originales, llevadas a cabo por especialistas, con abundancia de notas, índices. etc.*

**Volúmenes de 11,5 x 15,5 cm. encuadernados en rústica**

NUMEROS PUBLICADOS

1. **D'Alembert**: Discurso preliminar de la enciclopedia.
2. **Platón**: Fedro, o de la belleza.
3. **San Anselmo**: Proslogion.
4. **Comte**: Discurso sobre el espíritu positivo.

5 bis **Cyrano de Bergerac**: El otro mundo I. Los estados e imperios de la luna.

6. **San Buenaventura**: Itinerario de la mente a Dios.
7. **Berkeley**: Tres diálogos entre Hilas y Filonus.

8 bis **Kant**: El poder de las facultades afectivas.

9. **Anónimo**: Bhagavad-Gita o canto del bienaventurado.
10. **Campanella**: La ciudad del sol.

10 bis **Cyrano de Bergerac**: El otro mundo II Los estados e imperios del sol.

11. **Stuart Mill**: Sobre la libertad.

11 bis **Hume**: Investigación sobre los principios de la moral.

12. **Platón**: El banquete.
13. **Schelling**: La relación de las artes figurativas con la naturaleza.
14. **Paine**: Los derechos del hombre.

14 bis **Schopenhauer**: Aforismos sobre la sabiduría de la vida.

15. **Rosmini**: Breve esquema de los sistemas de filosofía moderna y de mi propio sistema.
16. **Santo Tomás**: El ente y la esencia.
17. **Spinoza**: La reforma del entendimiento.
18. **Descartes**: Discurso del método.
19. **Séneca**: De la brevedad de la vida.
20. **Kant**: Prolegómenos.
21. **James**: Pragmatismo.
22. **Santo Tomás**. De los principios de la naturaleza
23. **Taine**: Introducción a la historia de la literatura inglesa.
24. **Platón**: Alcibiades.
25. **Eckehart**: El libro del consuelo divino.
26. **Ravaisson**: El hábito.
27. **Baumgarten**: Reflexiones filosóficas acerca de la poesía.
28. **Schleimacher**: Monólogos.
29. **Boecio**: La consolación de la filosofía.
30. **San Agustín**: De la vida feliz.
31. **Leibniz**: Discurso de metafísica.
32. **Duns Scoto**: Tratado del primer principio.
33. **Balmes**: De las ideas.
34. **Stuart Mill**: El utilitarismo.
35. **Vives**: Introducción a la sabiduría.
36. **Suárez**: De las propiedades del ente en general y de sus principios.
37. **Dewey**: La reconstrucción de la filosofía.
38. **Plotino**: Eneada primera.
39. **Kant**: Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura.

40 bis **Cousin**: De lo verdadero.

41. **Maine de Biran**: Autobiografía y otros escritos.
42. **Hegel**: Introducción a la historia de la filosofía.
43. **Hume**: Del conocimiento.
44. **Locke**: Ensayo sobre el entendimiento humano.
45. **Rousseau**: Discurso sobre el origén de la desigualdad entre los hombres.

45 bis **Peirce**: Deducción, inducción e hipótesis.

46. **Condillac**: Lógica y extracto razonado del tratado de las sensaciones.

47-50. **Vico**: Ciencia nueva. 4 vols.

51. **Pascal**: Opúsculos.
52. **Spinoza**: Etica.
53. **De Cusa**: La docta ignorancia.
54. **Leibniz**: Monadología.
55. **Platón**: Fedón.
56. **James**: Significado de la verdad.
57. **Berkeley**: Principios del conocimiento humano.
58. **Occam**: Principios de la teología.
59. **Kierkegaard**: Mi punto de vista.
60. **Descartes**: Meditaciones metafísicas.
61. **Heráclito**: Exposición y fragmentos.
62. **Pascal**: Pensamientos I.
63. **Pascal**: Pensamientos II.
64. **Platón**: Teeteto o de la ciencia.
65. **Bacon**: La nueva Atlántida.

65 bis **Cicerón**: Sobre la naturaleza de los dioses.

66. **Lulio**: Libro del amigo y del amado.
67. **Tagore**: La religión del hombre.
68. **Platón**: Critón.
69. **Saint Simon**: Catecismo político de los industriales.

69 bis. **Vico**: Autobiografía.

70. **Bacon**: Ensayos.
71. **Kant**: Cimentación para la metafísica de las costumbres.
72. **Kierkegaard**: Diapsalmata.
73. **Aristóteles**: Gran ética.
74. **Platón**: Gorgias.
75. **Filón**: Todo hombre bueno es libre.
76. **Aristóteles**: Argumentos sofísticos.
77. **Anaxágoras**: Fragmentos.
78. **Aristóteles**: Categorías.
79. **Aristóteles**: Del sentido y lo sensible y de la memoria y el recuerdo.
80. **Rousseau**: Discurso sobre las ciencias y las artes.
81. **Parménides-Zenón-Meliso** (Escuela de Elea): Fragmentos.
82. **Aristóteles**: Constitución de Atenas.

82 bis. **Leibniz**: Nuevo tratado sobre el entendimiento humano I. De las ideas innatas.

83. **Platón**: Critias o la Atlántida.
84. **Platón**: Timeo.
85. **Leibniz**: Nuevo sistema de la naturaleza.
86. **Descartes**: Las pasiones del alma.
87. **Platón**: Eutifrón o de la piedad.
88. **Platón**: Parménides.
89. **Jenófanes de Colofón**: Fragmentos y testimonios.
90. **Empédocles**: Sobre la naturaleza de los seres. Las purificaciones.
91. **Leucipo y Demócrito**: Fragmentos.
92. **Plotino**: Eneada segunda.
93. **Berkeley**: Ensayo de una nueva teoría de la visión.
94. **Schopenhauer**: Los dos problemas fundamentales de la ética. I-Sobre el libre albedrío.
95. **Schopenhauer**: Los dos problemas fundamentales de la ética. II-El fundamento de la moral.
96. **Plotino**: Eneada tercera.
97. **Proclo**: Elementos de teología.
98. **Protágoras**: Fragmentos y testimonios.
99. **De Cusa**: De Dios escondido. De la búsqueda de Dios.
100. **Pródico e Hippias**: Fragmentos y testimonios.
101. **Trasímaco, Licofrón y Jeníades**: Fragmentos y testimonios.
102. **Gorgias**: Fragmentos y testimonios.
103. **Hermes Trismegisto**: Tres tratados.
104. **Leibniz**: La profesión de fe del filósofo.
105. **Descartes**: Reglas para la dirección de la mente.
106. **Plotino**: Eneada cuarta.
107. **Eunapio**: Vidas de filósofos y sofistas.
108. **Critias**: Fragmentos y testimonios.
109. **Schopenhauer**: Fragmentos sobre la historia de la filosofía.
110. **Cicerón**: Sobre las leyes.
111. **Cicerón**: La República.
112. **Plotino**: Eneada quinta.
113. **Plotino**: Eneada sexta.
114. **Schopenhauer**: Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.
115. **Kierkegaard**: Los estadios eróticos inmediatos.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN OFFSET
EL DÍA DIEZ DE AGOSTO DEL AÑO
MIL NOVECIENTOS SETENTA EN
LOS TALLERES GRÁFICOS DE LA COM-
PAÑÍA IMPRESORA ARGENTINA, S. A.,
CALLE ALSINA 2049 - BUENOS AIRES.